STRUCTURES HIÉRARCHIQUES DANS LA PENSÉE DE PLOTIN

Étude historique et interprétative

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS
ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

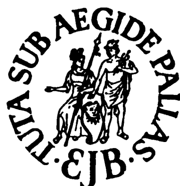
W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XXVII

DOMINIC J. O'MEARA

STRUCTURES HIÉRARCHIQUES DANS LA PENSÉE DE PLOTIN

Étude historique et interprétative



LEIDEN
E. J. BRILL
1975

STRUCTURES HIÉRARCHIQUES DANS LA PENSÉE DE PLOTIN

Étude historique et interprétative

PAR

DOMINIC J. O'MEARA



LEIDEN
E. J. BRILL
1975

ISBN 90 04 04372 1

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

La philosophie néoplatonicienne fait l'objet d'un renouvellement d'intérêt considérable dans les études historiques et philosophiques actuelles. Cette pensée peut revêtir aux yeux du lecteur moderne un aspect assez particulier — nous voulons dire les structures métaphysiques à travers lesquelles la démarche néoplatonicienne évolue et s'exprime et qui constituent un élément intégral, essentiel même, de cette pensée. Il nous a semblé donc utile de consacrer une étude à cet aspect, nous concentrant en particulier sur la pensée du fondateur du Néoplatonisme, Plotin, et sur les structures hiérarchiques caractéristiques de l'univers plotinien. L'univers plotinien est envisagé dans l'interprétation moderne comme un système ou un ensemble assez simple et rigide, composé d'un certain nombre de concepts « hypostasiés », où, cependant, les lignes de « démarcation » entre les hypostases peuvent s'avérer peu nettes, au point que certains n'ont trouvé dans cet univers que des « courbes de niveau » (« contour lines »: Inge). Il semble donc que l'univers plotinien, du point de vue de l'interprétation de son aspect structural, pose des problèmes et appelle une enquête sur les structures hiérarchiques qui le composent.

De nombreux aspects importants de la philosophie plotinienne peuvent intervenir, on le verra, dans une telle enquête. Nous avons dû alors élaborer non pas un traité mais une étude qui, en tenant compte de la majorité des textes significatifs, s'efforce de faire ressortir quelques conclusions susceptibles d'éclairer notre sujet. Tout en situant les structures plotiniennes dans leur contexte historique, nous ne prétendons point aborder le problème du développement de structures métaphysiques dans le Néoplatonisme postplotinien (développement caractérisé surtout par une exploitation de structures *triadiques*, au sujet desquelles on consultera les travaux récents de M. Hadot sur Porphyre et Victorinus et de M. Beierwaltes sur Proclus). Nous essayons plutôt, après l'étude des textes plotiniens, de quitter le champ historique afin d'arriver à quelques propos d'ordre spéculatif qui pourraient servir à faire avancer l'interprétation des structures hiérarchiques plotiniennes.

Nous citons Plotin d'après le texte de Henry et Schwyzer, et d'après la traduction (légèrement modifiée) de Bréhier. (On trouvera,

en ce qui concerne les auteurs anciens, les détails bibliographiques des éditions et des traductions que nous utilisons dans la bibliographie placée à la fin de cet ouvrage.) Un chiffre entre crochets (I 6 [1], par exemple) indique le numéro d'un traité selon l'ordre chronologique des traités de Plotin. Outre les abbréviations courantes, nous employons les suivantes:

Bréhier: texte et traduction de Plotin par E. Bréhier;
Entretiens Hardt V (1960): *Entretiens sur l'antiquité classique* t. V *Les sources de Plotin*, Genève 1960;
Harder: texte et traduction de Plotin avec commentaire par R. Harder, R. Beutler, W. Theiler.

Nous sommes heureux d'exprimer toute notre reconnaissance à M. H. I. Marrou qui a accepté de diriger le début de ce travail, ainsi qu'à M. P. Hadot qui en a ensuite assumé la direction et qui l'a fait bénéficier de ses encouragements et de ses précieux conseils. De nombreuses pages s'efforcent de profiter des critiques suggestives qui nous ont été adressées par M. M. de Gandillac et en particulier par M. J. Pépin. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de notre gratitude. Nous devons aussi des remerciements à MM. R. Roques et A. Segonds, qui ont apporté à ce travail leur secours généreux. Les subventions qui nous ont été accordées par le C.N.R.S. et en particulier par le Centre d'études byzantines de Dumbarton Oaks (Washington D.C.) ont facilité la poursuite de nos recherches. Nous voudrions également exprimer notre reconnaissance aux savants éditeurs de « Philosophia Antiqua » et à la maison Brill, qui ont bien voulu acceuillir cet ouvrage dans leur série. À nos chers parents enfin, à l'égard desquels notre dette ne peut se dire, nous dédions ce livre.

The Catholic University of America,
Washington D.C.

INTRODUCTION

C'est à l'auteur du *Corpus dionysiacum*, le «Pseudo-Denys», que nous devons avoir recours, nous semble-t-il, pour entrer dans une étude de la notion de hiérarchie dans la philosophie grecque ancienne. Le Pseudo-Denys s'avère l'intermédiaire, l'interprète qui se tient entre nous et notre sujet, en raison du rôle important qu'il a joué dans l'histoire de cette notion. En effet, ce n'est que grâce aux écrits dionysiens que le mot même de hiérarchie commence à s'imposer dans l'histoire des idées. En utilisant ce mot, le Pseudo-Denys lui prête une portée telle qu'il servira désormais comme expression terminologique de l'ensemble de rapports que nous définirons plus loin comme une structure hiérarchique.

Il se peut que le mot de hiérarchie (ἱεραρχία) existait auparavant. Le terme ἱεράρχης («prêtre» ou «évêque») était en usage depuis longtemps, ainsi que des formations analogues au couple ἱεράρχης — ἱεραρχία (πολεμάρχης — πολεμαρχία, par exemple, ou ταξιάρχης — ταξιαρχία). Mais ce n'est qu'au VIe siècle de notre ère, dans les écrits dionysiens, que sont exploités pour la première fois d'une manière significative le mot ἱεραρχία et l'adjectif ἱεραρχικός [1]. Ces mots deviendront dès lors d'usage courant dans la littérature byzantine, et entreront dans les langues occidentales sous la forme de transcriptions latines introduites par les traducteurs du Pseudo-Denys, par Jean Scot Érigène, en particulier [2].

---

[1] Pour la date du Pseudo-Denys, voir R. Roques, *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor* (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, t. LXXII), Paris 1962, pp. 69-74; J. Stiglmayr, «Über die Termini Hierarch und Hierarchie», *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898), pp. 180-182, se référant au terme ἱεράρχης ainsi qu'aux couples analogues à ἱεράρχης - ἱεραρχία, pense toutefois que le Pseudo-Denys aurait inventé le mot de ἱεραρχία, n'ayant pas pu trouver ce mot avant le Pseudo-Denys. Il est possible, cependant, que le mot existait déjà, et que le Pseudo-Denys l'aurait adapté pour lui donner un sens très particulier, comme il l'a fait pour le mot de ἱεράρχης (voir le commentaire du Pseudo-Maxime, *P.G.* IV, 29A, qui s'inspire de la *Hiérarchie ecclésiastique* dionysienne, I, 3, *P.G.* III, 373C). G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968, *s.u.* ἱεραρχία, cite Alexandre de Salamine, Ve siècle d'après la liste des auteurs; voir toutefois l'article de S. Salaville dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. II (1914), col. 191-193, qui (avec Krumbacher) situerait Alexandre vers la fin du VIe siècle.

[2] Stiglmayr, *art. cit.*, pp. 185-186. Pour l'usage constant chez Jean Scot Érigène de la transcription *ierarchia* dans sa traduction du Pseudo-Denys,

L'apport du Pseudo-Denys, cependant, s'étend au delà de l'exploitation d'un mot. De fait, il s'agit d'une innovation terminologique par laquelle peut s'exprimer tout un univers. La «hiérarchie» dionysienne décrit, circonscrit, elle *est*, comme on l'a noté, l'univers dionysien lui-même [3]. Cet univers, le Pseudo-Denys l'a trouvé en partie dans la tradition philosophique grecque, en particulier chez les derniers grands représentants de cette tradition, les néoplatoniciens tardifs, Jamblique, par exemple, et Proclus. Reprenant à son compte, et utilisant d'après ses propres préoccupations divers aspects des structures hiérarchiques néoplatoniciennes, le Pseudo-Denys élabore une synthèse toute particulière [4], et c'est précisément dans le terme de «hiérarchie» que se rassemble la richesse de cette synthèse.

Pour en donner un aperçu, on pourrait reprendre la définition que donne le Pseudo-Denys de «la hiérarchie»: «La hiérarchie, à mon sens, est un ordre sacré (τάξις ἱερά), une science (καὶ ἐπιστήμη), et une activité (καὶ ἐνέργεια), qui s'assimilent à la forme divine, autant qu'il leur est possible, et qui, par les illuminations divines, s'élèvent, dans la mesure de leurs forces, à l'imitation de Dieu» [5].

La notion dionysienne, on le voit, dépasse de beaucoup dans son contenu conceptuel la notion de hiérarchie telle qu'on l'entend communément. La hiérarchie n'est pas chez lui «une simple organisation, un ordre et des fonctions seulement objectifs et extérieurs»,

---

par rapport à l'usage irrégulier chez son prédécesseur Hilduin, voir P. G. Théry, *Études dionysiennes II Hilduin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction*, Paris 1937, p. 19 (cf. p. 6, n. 8 et 11; p. 7, n. 9; p. 459); la traduction de Jean Scot a vite remplacé celle d'Hilduin, et «le véritable introducteur des écrits dionysiens en Occident est sans aucun doute Scot Érigène» (Théry, «Scot Érigène traducteur de Denys», *Bulletin Du Cange* VI [1931], p. 186).

[3] R. Roques, «La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys», *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.A.*, XVIII (1950-1951), p. 43.

[4] Sur l'univers dionysien par rapport à ses sources néoplatoniciennes, voir Roques, «La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys», *Archives d'hist . . .*, XVII (1949), pp. 199-208, et, du même auteur, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, pp. 333-339; E. von Ivánka, «'Teilhaben', 'Hervorgang' und 'Hierarchie' bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos», *Actes du XIe Congrès International de Philosophie* Bruxelles 1953, t. XII, pp. 155-158; J. Pépin, «Univers dionysien et univers augustinien», *Aspects de la dialectique* (*Recherches de philosophie II*), Paris 1956, pp. 179-224.

[5] *Hiérarchie Céleste*, ch. III, 1 (traduction de Roques, *art. cit.*, pp. 183-184); pour les divers sens du mot ἱεραρχία dans les textes dionysiens, et leur rapport avec cette définition, voir *Denys l'Aréopagite La Hiérarchie Céleste*, ed. G. Heil, trad. M. de Gandillac, Paris [2]1970, p. 105 n. 1.

mais signifie à la fois une «manifestation graduelle du divin, génératrice par elle-même de science et de sainteté», et un «mouvement anagogique» et divinisateur, une assimilation à Dieu «par la connaissance et par la sainteté» [6]. La notion de hiérarchie chez le Pseudo-Denys renferme donc une richesse d'aspects théologique et sotériologique qui font défaut à l'idée moderne de hiérarchie [7]. Il ne peut être question ici de présenter en plus grand détail la complexité de la notion dionysienne. Ce que nous voudrions dégager plutôt c'est l'importance, la valeur que reçoit le mot de hiérarchie chez le Pseudo-Denys dans l'expression d'un univers, dont l'aspect de structure étagée sera, par la suite, caractérisé comme «hiérarchique». Si nous utilisons donc constamment dans cette étude les termes hiérarchie et hiérarchique pour désigner des conceptions propres à une pensée philosophique bien antérieure au Pseudo-Denys, c'est moins par anachronisme en matière de terminologie, que pour pouvoir nous référer plus facilement à ces conceptions: les structures dont il s'agit ne trouvent une désignation propre qu'à travers la construction dionysienne [8].

Quels étaient les mots, s'interrogera-t-on alors, dont se servaient les prédécesseurs du Pseudo-Denys, les néoplatoniciens, pour exprimer des structures hiérarchiques? Une première réponse se trouve dans la définition dionysienne de la hiérarchie citée plus haut. L'élément de la définition qui correspond à une notion plus générale d'une hiérarchie est plutôt celui de l'ordre (τάξις), et c'est le mot τάξις (avec ses divers sens et ses dérivés [9]) qu'emploient quelquefois les néoplatoniciens à propos de structures hiérarchiques.

---

[6] Nous citons Roques dans son introduction à *La Hiérarchie Céleste*, éd. G. Heil, pp. XLI-XLIII. Pour la Hiérarchie dionysienne, voir les deux articles de Roques dans les *Archives d'hist . . .* (XVII [1949], pp. 183-222; XVIII [1950-1951], pp. 5-44), ainsi que *L'Univers dionysien . . .*, où les deux articles sont repris en plus grand détail.

[7] Cf. Roques, *L'Univers dionysien . . .*, p. 333; M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1943, p. 42. La hiérarchie dionysienne subira déjà dans l'interprétation de Scot Érigène des transformations importantes: cf. Roques, École Pratique des Hautes Études, Ve Section, *Annuaire* 1971-1972, t. LXXIX, p. 342. Cf. H. Rausch, art. «Hierarchie» dans Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Bâle 1974 col. 1123-1126.

[8] Cf. R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, La Haye 1969, p. XXIV.

[9] Pour σύνταξις et σύνταγμα chez Plotin, cf. *infra* p. 63 n. 37; les termes διάταξις, κατάταξις, πρόσταξις, ὁμοταγής, ἑτεροταγής apparaissent chez les néoplatoniciens tardifs: Jamblique *De mysteriis* IX, 10 (284, 17), éd. des

Le mot τάξις, dans l'usage militaire et politique, comportait déjà dans une certaine mesure certains aspects dont profitent les néoplatoniciens pour exprimer une relation hiérarchique. Τάξις pouvait signifier aussi bien une place, un poste, un rang, qu'un arrangement, une disposition, ou une série ordonnée [10]. C'est ainsi que chez les historiens grecs, par exemple, τάξις désigne à la fois le poste que doit tenir un soldat, le rang ou le bataillon dont il fait partie, et enfin l'ordonnance ou l'organisation générale de l'armée [11]. Τάξις deviendra chez les néoplatoniciens l'expression et de l'ordonnance «horizontale» (rangs, niveaux) et de l'ordonnance «verticale» (série déterminée de rangs, de niveaux) qui constituent une structure hiérarchique. Ainsi l'Âme chez Plotin «occupe dans les êtres un rang intermédiaire, μέσην τάξιν», se situant à la fin de la série (τάξις) des hypostases [12].

Places p. 209 (πρόσταξις); A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. t. III, Paris 1953, p. 212 n. 4 (κατάταξις); Proclus *El. theol.*, éd. Dodds, index, et Roques, *L'Univers dionysien . . .*, index, *s.u.* διάταξις, ὁμοταγής, ἑτεροταγής.

[10] L.S.J., *s.u.*, I 1 et 5; *RE s.u.* (t. 4B, col. 85, 51 sq.); voir aussi *s.u. Ordo* (t. 17B, col. 930, 3 sq.). (Roques, *op. cit.*, pp. 36-40, distingue entre deux sens importants du mot τάξις [ordre-arrangement, ordre-commandement] chez le Pseudo-Denys.)

[11] Cf. Hérodote I, 82; Thucydide V, 68, 1 (cités par Roques, *op. cit.*, p. 36, n. 1 et 3); Xenophon, *Anabase* II, 3, 2; VI, 5, 11; Polybe X, 29, 5. Τάξις exprimait aussi la structure hiératique égyptienne (Chérémon, *apud* Porphyre *De abstin.* IV 6, éd. Nauck p. 237, 25-27), ainsi que la hiérarchie ecclésiastique chrétienne (Roques, *op. cit.*, p. 36, n. 8; p. 37, n. 1; cf. Clément de Rome *Ep. I ad Cor.* 37, 2-3); Tertullien désigne la hiérarchie ecclésiastique par le mot *ordo* (P. van Beneden, «Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie», *Vigil. Christ.* 23 [1969], pp. 167-172).

[12] *Enn.* IV 8 [6], 7, 5; II 9 [33], 1, 15; cf. V 2 [11], 2, 2-3; V 4 [7], 1, 3; II 4 [12], 7, 20; Jamblique *De myst.* I 5, (15, 9), p. 46; *Protr.* III, éd. Pistelli, p. 15, 22; Proclus *In Plat. theol.* I 12, éd. Saffrey-Westerink, p. 55, 14-16; I 2, p. 9, 12; *El. theol.* 20, p. 22, 13; 130, p. 116, 1. Pour la succession (ἐφεξῆς), l'avant et l'après (πρό, μετά), la médiation (μεταξύ) et l'extrémité (ἔσχατος) caractérisant l'aspect sériel d'une hiérarchie, voir Plotin *Enn.* IV 7 [2], 13, 4; IV 8 [6], 7, 6-24; V 4 [7], 1, 2; V 1 [10], 3, 4 et 21-22; III 9 [13], 3, 14; II 9 [33], 3, 11 et 13, 3; πρῶτος, δεύτερος, τρίτος pouvaient aussi exprimer cet aspect sériel (Plotin IV 7 [2], 13, 15-16; V 4 [7], 1, 3-4; VI 4 [22], 11, 9-10; IV 3 [27], 10, 4; II 9 [33], 13, 3-4; Jamblique *De myst.* I 8 [26, 7], p. 53; Proclus *El. theol.* 11, p. 12, 13; 36, p. 38, 30-40, 6), et servaient à décrire une hiérarchie des êtres dans un passage (important dans le néoplatonisme) de la «deuxième lettre» pseudo-platonicienne (312e; cf. Plotin V 1 [10], 8, 1 sq. et *infra* pp. 9, 79). L'aspect sériel d'une hiérarchie néoplatonicienne pouvait s'inspirer bien sûr de l'usage des mathématiciens (cf. Nicomaque de Gérase *Intro. arith.* I, X, 7 sq. éd. Hoche; voir l'index de Hoche *s.u.* τάξις). Pour d'autres genres de séries, voir par exemple Aristote *Mét.* Δ 11, 1018b 26-29 (la τάξις d'un choeur et d'une gamme; cf. Plutarque *Plat. Quaest.* IX, éd. Hubert-Drexler p. 133, 6 sq., à propos d'une

Néanmoins, le mot τάξις ne saurait assurer la fonction de terme propre à désigner une structure hiérarchique, étant donné les divers genres d'ordre qu'il peut signifier, et les néoplatoniciens emploient aussi d'autres expressions, notamment «antérieur» et «postérieur» (πρότερος, ὕστερος). Par là se précise l'ordre particulier qu'est une hiérarchie. C'est l'ordonnance d'un ensemble d'êtres en une série de rangs, exprimant les divers degrés d'une certaine antériorité ou postériorité des êtres [13]. Comme cette antériorité ou postériorité enveloppe souvent, chez les néoplatoniciens, une valeur, des termes axiologiques servent aussi à signifier une structure hiérarchique. C'est le cas des mots exprimant une «supériorité» ou une «infériorité», ἀμείνων et χείρων, par exemple [14]. Enfin des mots tels que ἄνω et κάτω, expressions spatiales auxquelles il faudrait apporter une intelligence métaphorique, s'ajoutent eux aussi au vocabulaire «hiérarchique» du néoplatonisme [15].

τάξις musicale chez Platon); *Cat.* 12, 14a 35 sq. (τάξεις composées d'éléments et de schémas géométriques, de lettres et de syllabes en grammaire, de préface et d'exposition en rhétorique); les *Divisiones aristoteleae*, éd. Mutschmann p. 64, 11-12 rapellent toutefois la τάξις militaire.

[13] Pour cette antériorité/postériorité chez Platon et Plotin, cf. *infra* pp. 12-15; pour les mots πρότερος, ὕστερος, cf. Plotin IV 7 [2], 8³, 9 sq; IV 8 [6], 5, 26 et 6, 10; V 2 [11], 2, 29; Jamblique *De myst.* I 5 [17, 14], p. 48; I 8 [26, 11], p. 53; E. de Strycker, «On the first section of fr. 5a of the *Protrepticus*», *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, éd. I. Düring et G. E. L. Owen, Göteborg 1960, p. 89 sq., rapproche chez Platon les termes πρότερος, ὕστερος des mots πρεσβεία, πρεσβύτερος, νεώτερος, expressions chronologiques qui reviennent chez les néoplatoniciens: Plotin V 5 [32], 12, 37-38; Proclus *El. theol.* 40, p. 42, 17; *In Plat. theol.* I 3, p. 14, 5.

[14] Plotin IV 8 [6], 7, 25-26; V 2 [11], 2, 3; IV 7 [2], 8³, 6-11; II 9 [33], 13, 5 et 32-33 et *passim*; on se référerait ici aussi à Platon; cf. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (*Abh. Heidelb. Akad. Wiss.*, Philos.-hist. Kl. 1959, n. 6), Heidelberg 1959, p. 15 n. 5, p. 39 n. 39, p. 369 sq., 376 sq.

[15] Plotin V 9 [5], 1; III 8 [30], 8, 38 et *passim*; à ces expressions spatiales, on pourrait ajouter le vocabulaire des thèmes platoniciens bien connus de l'ascension (ἄνοδος; cf. *Rép.* VII 515e 7 sq.; Plotin IV 8 [6], 1, 35) avec ses échelons (Platon *Banquet* 211c2: ἐπαναβασμός; ἐπαναβεβηκός servira chez Plotin à désigner le «supérieur»: L.S.J., *s.u.* ἐπαναβαίνω III 2), et des deux lieux, ici-bas et là-bas (ἐνταῦθα, ἐκεῖ: Plotin V 9 [5], 1). Il faudrait mentionner aussi les expressions ἐγγύς, πόρρω (Plotin IV 3 [27], 6, 27 sq.; VI 7 [38], 9, 19-20; V 5 [32], 4, 5; Roques, *op. cit.*, p. 106; p. 154 n. 2; Pépin, *op. cit.*, p. 187; p. 205 sq.). Le vocabulaire «hiérarchique» du néoplatonisme tardif aura d'autres expressions: διακόσμησις (Jamblique *De myst.* I 19 [60, 15-16], p. 74; Proclus *El. theol.* 108, p. 96, 10; cf. Roques, *Archives d'hist...* XVII [1949], pp. 188-190: la ἱεραρχία dionysienne et le terme διακόσμησις sont souvent synonymes; cf. *Hiér. Cél.* III 2, p. 89; IX 2, p. 129); σειρά (voir les notes de Dodds dans son édition de Proclus *El. theol.*, pp. 208-209, 267; A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 121-122 n. 3; p. 126; P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, Paris 1959).

Cette recherche du vocabulaire par lequel, à défaut du terme dionysien, les néoplatoniciens désignent une structure hiérarchique, nous a déjà amené à une description de cette structure. Nous essayerons maintenant de la cerner dans sa forme caractéristique de plus près.

La hiérarchie nous est apparue un peu plus haut comme une ordonnance à la fois «horizontale» (rangs, niveaux) et «verticale» (série déterminée de rangs, ou de niveaux), exprimant les divers degrés d'une certaine antériorité ou postériorité d'un ensemble d'êtres [16]. Cette antériorité ou postériorité se référerait à la «situation» ou statut (le rang, ou niveau) qui caractérise un être (ou un certain nombre d'êtres) par rapport à un principe particulier. Une hiérarchie ontologique, par exemple, se présenterait comme une gradation des êtres allant du «plus» vers le «moins», c'est-à-dire des niveaux antérieurs aux niveaux postérieurs, dans la mesure où ces êtres s'approchent ou s'éloignent de l'être véritable [17].

Pour aller plus loin dans la description d'une hiérarchie, on pourrait tenter de l'expliquer en décelant dans sa genèse l'usage d'un critère particulier par rapport à un ensemble d'entités. La hiérarchie ontologique serait, d'après ce point de vue, une analyse et

---

[16] Nous verrons par la suite qu'il s'agit chez Platon et Plotin d'antériorités ontologique et causale; l'antériorité causale platonicienne et plotinienne se trouve parmi les genres d'antériorité/postériorité énumérés chez Aristote (*Met.* Δ 11, 1019a 1-4; *Cat.* 12, 14a 29-35 et 14b 11-13; cf. *Divis. aristot.*, p. 64, 15-24; *infra* p. 12), dont certains (antériorités selon l'ordre, selon le temps, selon le lieu, selon la valeur) peuvent servir, on le voit d'après notre étude de vocabulaire (cf. *supra* n. 12-15), à exprimer l'antériorité (ontologique ou causale) en cause.

[17] H. Wagner, «Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles und Plotin», *Studium Generale* 9 (1956), p. 283, fait remarquer l'aspect de «Richtungsgegensatz», la gradation du «plus» vers le «moins». La notion de «rang» ou de «niveau» manque à la définition dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 10e éd. rev. et augm., Paris 1968, p. 413: «HIÉRARCHIE . . . B. Par extension, toute subordination sérielle de personnes, de faits ou d'idées, telle que chaque terme de la série soit supérieur au précédent par un caractère de nature normative (soit appréciatif, soit impératif)»; il faudrait en outre entendre la «subordination» comme une antériorité ou postériorité plus générale pour éviter de se cantonner dans une représentation «axiologique» ou «militaire» d'une structure hiérarchique (voir les remarques critiques de L. Dumont, *Homo hierarchicus*: *essai sur le système des Castes*, Paris 1966, pp. 91-92). Lalande renvoie à J. P. Durand (de Gros), *Aperçus de taxinomie générale*, Paris 1899, qui conçoit «l'ordre de hiérarchie» en termes d'une structure militaire (cf. p. 51 sq.; là où il propose des exemples qui ne sont pas militaires, il s'agit toujours de «suprématie»: p. 106).

une classification normatives de l'être [18], en d'autres termes la différenciation et l'ordonnance des êtres en une série de rangs antérieurs et postérieurs, selon les divers rapports des êtres avec un critère ontologique donné (l'immutabilité, ou l'unité par exemple; cf. p. 13). Ce serait, si l'on veut, la hiérarchie sous un aspect plutôt *formel*. En revanche, une hiérarchie peut se présenter comme une structure dont la construction relève des lois dynamiques de la structure elle-même (nous pensons au mouvement de retour contemplatif qui produit les hypostases «inférieures» chez Plotin; cf. p. 47). Ce qu'il faudrait retenir surtout ici, pour que l'objet de cette étude soit décrit préalablement, c'est l'ordonnance à la fois «horizontale» et «verticale» d'une hiérarchie, et l'antériorité ou la postériorité qu'elle exprime [19].

Une structure composée uniquement d'un ensemble de deux rangs (dont l'un est antérieur à l'autre) renferme déjà, selon notre description, le groupement de rapports caractéristique d'une hiérarchie. Nous nous référons donc souvent dans cette étude à des «relations hiérarchiques», voulant signifier par là le système de rapports à la base aussi bien d'une structure hiérarchique simple (composée de deux rangs), que d'une structure hiérarchique plus étendue (composée de plusieurs rangs).

---

[18] Cf. Lalande *loc. cit.*

[19] Wagner, *loc. cit.*, trouve dans une «Schichtung», ou «Stufung», les éléments essentiels que sont la *différence* entre les niveaux, et l'*unité* qu'ils composent (cf. H. Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Diss. Munich 1938, Halle 1941, pp. 74-75: «gradus»). Se situant dans une autre perspective, L. Dumont, *loc. cit.*, définit la hiérarchie comme un «principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble». L'aspect d'unité, la référence à l'ensemble caractérisant une hiérarchie d'après Wagner et Dumont manque à la notion d'une structure composée de niveaux, «niveau» entendu au sens restreint de «couche» (semblable à une couche géologique): dans le sens qu'un ensemble de niveaux/couches («Schichtung») se présente plutôt comme un «assemblage», ou «superposition», on ne devrait pas le prendre, malgré les rapports entre les couches que peut engendrer la «superposition», pour une structure hiérarchique. L'antériorité selon le lieu et le temps, qui donne à une suite de couches son allure hiérarchique, ne se réfère pas essentiellement à la nature de cette ordonnance en couches, ne relevant que de la succession d'événements dont les principes, divers ensembles de forces et de conditions naturelles, donnent lieu à cette superposition dans le temps de matériaux que sont les couches géologiques. Pour la valeur de la notion de niveau/couche, voir les analyses critiques de M. Thiel, *Studium Generale* 9 (1956), pp. 117-120, de J. E. Heyde, *loc. cit.*, pp. 306-313, et de Dumont, *op. cit.*, p. 305 sq. L'étude de G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris 1964, donne au mot de niveau un sens plutôt «géologique» que hiérarchique (cf. pp. 28-29).

La description d'une hiérarchie que nous avons tenté de donner ici ne saurait être qu'une description provisoire. Elle fournit cependant pour nous un cadre d'approche et d'identification.

Après avoir décrit de cette façon l'objet de notre étude, nous voudrions préciser les buts que nous nous proposons dans ces recherches, ainsi que les méthodes que nous allons employer. Il importe pour cela de s'arrêter brièvement sur l'histoire de la notion de hiérarchie avant Plotin. Faire l'historique de cette notion, la retrouver à ses origines, ne nous est guère possible ici [20]; de même

[20] H. Happ, *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971, p. 70 n. 300, se réfère pour la source du «Bild der Seins-Hierarchie» à H. Leisegang, *Denkformen* (Berlin ²1951; cf. pp. 236-237, 239, 246), et à E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Vienne 1958 (cf. pp. 23-27): Leisegang rapproche la notion d'une structure étagée de l'univers du système logique, la «pyramide de concepts» de la dialectique platonicienne; la notion de hiérarchie se rattacherait à une structure logique ou intellectuelle (cf. G. Mainberger, *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über «Mehr und Weniger» als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles*, Fribourg 1959, p. 20, où le «plus» et le «moins», principe de gradation [p. 5], se rapporte à la *comparaison*, aux sens grammatical et philosophique); Topitsch, en revanche, relie le développement d'une notion d'un univers hiérarchique à l'évolution d'une structure hiérarchique sociale (famille, société . . .). Sans aller à la recherche de l'origine de la notion de hiérarchie, ni se pencher sur la dimension logique ou sociologique impliquée dans cette notion (H. Goltz, ΙΕΡΑ ΜΕΣΙΤΕΙΑ. *Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Diss. [dactylo.] Halle [Saale] 1972, discerne une dimension sociologique à la base de la construction dionysienne), nous voudrions toutefois faire remarquer les images sociales qui peuvent servir à exprimer des structures hiérarchiques dans la philosophie grecque. Aristote, *Mét.* Λ 10, fait allusion à des images militaire, familiale et politique. 1) *Image militaire*: pour le texte aristotélicien, voir J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 240 n. 2; Plotin III 3 [48], 2, 4 sq. (utilisant aussi l'image plutôt militaire du *Phèdre* 246e; cf. II 3 [52], 13, 29-31). 2) *Image familiale*: la «paternité» du Dieu du *Timée* (28c 2; cf. 37c 7 [Plotin V 1 [10], 2, 37]; *Polit.* 273b 2) devient un thème important dans le moyen platonisme et le néoplatonisme (cf. Plutarque *Plat. quaest.* II; Proclus *In Tim.* éd. Diehl I, p. 299, 10 sq.), ainsi que la succession dynastique (grand-père-père-fils) des dieux (Proclus *op. cit.* I, p. 304, 4 sq.; Plotin V 8 [31], 13; V 5 [32], 3, 20-24; III 5 [50], 2, 32 sq.; pour la paternité, voir aussi I 6 [1], 8, 21; V 9 [5], 1, 21; V 1 [10], 1, 1-2 et 9-10; 3, 14; 8, 4; VI 8 [39], 14, 38). 3) *Image politique*: sur le texte du *Mét* Λ 10, cf. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, p. 13 sq.; une autre image politique, celle du Roi (de Perse) et ses subordonnés, se trouve comme expression d'une structure théologique et cosmique chez bon nombre d'auteurs à l'époque impériale (cf. Peterson, *op. cit.*, pp. 16-25, 48-49, 126 n. 9; F. Regen, *Apuleius philosophus Platonicus*, Berlin 1971, pp. 31-33 n. 113-114; Plotin V 5 [32], 3, 9 sq.); voir H. Dörrie, «Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit

qu'un examen des diverses structures hiérarchiques qu'on trouve dans la pensée philosophique grecque antérieure à Plotin dépasserait de beaucoup le cadre de cette introduction [21]. Ce nous est un devoir en revanche d'indiquer l'importance historique de la pensée de Platon.

Il semble, tout d'abord, que la relation hiérarchique que composent le «monde intelligible» et le «monde sensible» chez Plotin est solidaire d'une doctrine courante dans le platonisme et s'inspirant en dernière analyse des dialogues de Platon [22]. Quelles que soient les perspectives philosophiques où se situent certains passages dans les dialogues, la tradition platonicienne a su y trouver une division entre ce qui «est» (les «Idées» intelligibles, douées d'une nature immuable et incorruptible) et ce qui «devient» (les objets sensibles,

---

neuen Sinn erfüllt», *Rev. intern. philos.* No. 92 *Plotin* (1970), pp. 217-235 (à propos de l'image politique dans la deuxième lettre pseudo-platonicienne [312d-313a]; ajouter Clément d'Alexandrie *Stromates* VII 2, 9, éd. Stählin p. 8, 10-21, les références dans l'éd. de Hort, pp. 210-211, et les références à *Ep.* II 312d, non signalées par Dörrie, dans l'*Index fontium* de Henry-Schwyzer); cf. III 5 [50], 8 où Plotin se réfère aussi à l'image militaire du *Phèdre* et à l'image politique du *Philèbe* 30 d.

[21] La théorie aristotélicienne de niveaux psychiques fait l'objet d'une étude par Nicolai Hartmann, «Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie", *Abh. Preuss. Akad. Wiss.*, Philos.-hist. Kl., 1943, n. 3, pp. 3-31, = *Kleinere Schriften* t. 2, Berlin 1957, pp. 164-191; H. Wagner, reprenant l'article de Hartmann, trouve l'idée de «Stufung» déjà chez Platon (Hartmann ne concède à Platon que l'ébauche de cette notion: *Kl. Schr.*, p. 170), étendant aussi l'analyse à d'autres structures hiérarchiques chez Aristote (*art. cit.*, pp. 286-288); F. Solmsen, «Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Being», *Amer. Journ. Philol.* 76 (1955), pp. 148-164, qui ne se situe pas par rapport à la problématique hartmannienne, conclut lui aussi à l'importance de Platon comme source de l'«échelle des êtres» chez Aristote (pp. 161, 164). Une dépendance d'Aristote envers Platon est signalée également par H. J. Krämer, «Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik», *Kant Studien* 58 (1967), pp. 343-344, 349-351, et ensuite par Happ, «Die *Scala naturae* und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles», *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben* (Festschrift Franz Altheim), Berlin 1969, t. I, p. 227 sq.; *op. cit.*, pp. 342-351, 358, 362, 374-375, 383-384, 785; Krämer et Happ se réfèrent en particulier à l'enseignement oral de Platon (que l'on va traiter plus bas) et s'efforcent de dégager aussi l'apport proprement aristotélicien. (Le refus de G. Boas, «Some Assumptions of Aristotle», *Trans. Amer. Philos. Soc.* N.S. Vol. 49, Pt. 6, Philadelphia 1959, pp. 86-92, d'accorder à Aristote des structures hiérarchiques semble découler d'une conception restrictive de la notion de hiérarchie, qu'il rattache à l'exercice du pouvoir; cf. p. 92). Des structures hiérarchiques se trouvent aussi dans le système stoïcien; cf. Solmsen, *art. cit.*, p. 162; Happ, *art. cit.*, p. 244; une théorie attribuée à Posidonius s'avérera d'une grande importance pour Plotin: cf. *infra* p. 103.

[22] Cf. *infra* pp. 19-20, 33-35.

qui n'ont qu'une nature «fluide», changeante, corruptible) [23]. Si la distinction entre l'incorruptibilité des Idées et la corruptibilité des objets sensibles introduit une division ontologique entre les uns et les autres, elle ne signifie pas par là une opposition, une dualité. Il existe un rapport entre les deux natures, dans la mesure où les objets sensibles participent en quelque sorte à l'être des Idées. Le sensible ne se tient donc pas dans le non-être (par opposition à l'être que sont les Idées), mais possède un «demi-être», une «demi-réalité» [24]. La notion de deux niveaux ontologiques qui est suggérée par là, s'affirme dans l'indication d'une gradation de l'être que donne Platon dans la parabole de la caverne: le prisonnier, sorti enfin de la caverne qu'est le lieu visible, se trouve dans le lieu intelligible, tourné vers les êtres plus réels (μᾶλλον ὄντα) [25].

Ce n'est pas seulement par la doctrine du rapport hiérarchique entre l'intelligible et le sensible, semble-t-il, que se rattache l'univers plotinien à celui de Platon. L'interprétation moderne a été amenée aussi, dans le cadre de recherches soulignant la continuité entre le platonisme et le néoplatonisme [26], à établir parfois un rapport étroit entre l'univers plotinien dans sa forme hiérarchique générale et la structure de la réalité que révèlent les témoignages relatifs à l'enseignement oral de Platon. On pourrait signaler deux présentations de ce rapport. L'une, en remontant dans le temps, retrouve la «hiérarchie de l'être» de Plotin (c'est-à-dire la réalité structurée en quatre niveaux de l'être) dans le platonisme immédiatement antérieur à Plotin (le «moyen platonisme»), dans le gnosticisme et dans l'hermétisme, et enfin chez Platon et son école; Plotin n'aurait donc pas «inventé» la structure hiérarchique générale qui caractérise son univers, et le néoplatonisme qu'il a fondé serait un «platonisme

---

[23] *Phédon* 78b-79a; *Cratyle* 439cd; *Timée* 48e et 52a.

[24] *Phédon* 74a-75d, 100be; *Rép.* V 476c-480a: le sensible se trouve entre (μεταξύ) l'être et le non-être; cette «demi-réalité» de l'être sensible s'exprime dans son statut d'«image», d'imitation de l'être véritable; cf. H. Willms, ΕΙΚΩΝ *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus* I. Teil, Münster 1935, p. 17 sq.

[25] *Rép.* VII 515d (voir aussi IX 585bd), cité par W. Bröcker, «Platons ontologischer Komparativ», *Hermes* 87 (1959), pp. 415-417, et G. Vlastos, «Degrees of Reality in Plato», *New Essays on Plato and Aristotle* éd. R. Bambrough, Londres 1965, pp. 1-5; C. J. de Vogel, «Was Plato a Dualist?», ΘΠ I (1972), pp. 5-13, rassemble de nombreux textes qui montrent le rapport hiérarchique (et non pas dualiste) entre les deux genres de l'être chez Platon.

[26] Pour un aperçu de ces recherches, cf. *Das Problem der ungeschriebene Lehre Platons*, éd. J. Wippern, Darmstadt 1972.

légitime»[27]. L'autre présentation trouve dans le moyen platonisme une structure de l'univers composée non pas de *quatre* niveaux, mais de *trois* dont le premier serait un Intellect divin. Cette structure remonterait à Xénocrate, élève de Platon, et s'opposerait au sein de l'Académie à la doctrine de Platon lui-même et de son successeur Speusippe. Pour Platon et Speusippe, un principe antérieur, l'Un, se situerait (dans le contexte d'une théorie de la production des êtres) au delà du niveau de l'Intellect. C'est cette dernière doctrine que soutiendra Plotin. On entrevoit donc, selon cette hypothèse, un contraste structurel entre deux tendances dans l'Académie (d'un côté, une structure composée de trois niveaux chez Xénocrate; de l'autre, un dépassement du niveau supérieur par un principe causal antérieur chez Platon et Speusippe), qui reviendra dans un contraste structurel semblable entre le moyen platonisme et Plotin. Du point de vue de l'histoire, la structure de l'univers plotinien se situe dans un courant provenant de Platon et de Speusippe, tandis que le système de Xénocrate se prolonge dans la structure composée de trois niveaux du moyen platonisme [28].

On peut dès l'abord tirer de ces deux présentations historiques les propos suivants: 1) l'aspect schématique général de l'univers plotinien (hiérarchie constituée de quatre niveaux) se trouve ailleurs dans bon nombre de systèmes philosophiques et non philosophiques [29]; 2) la structure hiérarchique de l'univers (que ce

---

[27] C. J. de Vogel, «On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism», *Mind* N.S. 62 (1953), pp. 47-50, 52-55, 64; l'essentiel de cette thèse se trouve dans l'étude récente du même auteur «A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon», *Le Néoplatonisme*, Colloque intern. du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 7-10, ainsi que dans un nouvel article dans le recueil *Philosophia Part I Studies in Greek Philosophy*, Assen 1970, pp. 188-194, où reparaît (pp. 355-377) l'article de *Mind*.

[28] H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, pp. 98, 117, 214-216, 221, 358, 364-365, 375-380, 391-393.

[29] Il nous semble toutefois que la méthode de parallélisme schématique risque d'imposer aux systèmes une certaine simplification ou un durcissement en «niveaux» discutable. Prenons le gnosticisme de Valentin, et l'hermétisme du *Poimandrès*. L'univers valentinien se constitue dans un premier moment, dans l'engendrement par un couple original de toute une suite de couples d'êtres (les «éons»; cf. F. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, Paris 1947, pp. 146-148; le «thème B» que discerne Sagnard, pp. 142-144, ne parle que d'un seul principe original; cf. H. C. Puech et G. Quispel, «Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung», *Vigil. Christ.* IX [1955], pp. 72, 81-82). Les éons composent avec leurs principes un «plérôme», tout en étant distanciés dans une certaine mesure de ces principes.

soit chez Platon, Xénocrate ou Plotin) exprime une certaine prise de position par rapport à des thématiques philosophiques particulières (par exemple, la production des êtres); elle se situe donc dans le contexte du développement de ces thématiques, ce que nous devons prendre en considération afin de cerner de plus près les sources de Plotin. Retenant en particulier cette dernière conclusion, nous voudrions examiner nous-même quelques aspects de l'enseignement oral de Platon.

On trouve dans les témoignages relatifs à cet enseignement des allusions à une notion importante: celle de l'antériorité «selon la nature». Dans son énumération de genres d'antériorités-postériorités, Aristote nous dit: «il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν): sont, en ce sens, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses (ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων), tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon la distinction usitée par Platon» [30]. Ce qui nous intéresse ici dans cette antériorité, et ce que les témoignages aristotéliciens font ressortir [31], ce sont ses implications causales. L'on entrevoit une ordonnance des êtres d'après

---

Une suite d'événements provoqués par le désir de connaissance éprouvé (dans l'écart que la sépare des principes) par Sophia, le dernier éon, constitue le deuxième moment, c'est-à-dire la production du monde (Sagnard pp. 148-182), une histoire cosmique qui se déroule à l'extérieur du plérôme, au-dessus et à travers un système planétaire. Ce n'est qu'au prix d'une réinterprétation de tout cela (et nous n'en avons donné qu'une représentation simplifiée) que l'on peut trouver un univers composé de quatre niveaux. Dans la mesure où les valentiniens ont recours au platonisme de l'époque (le moyen platonisme), il nous faut revenir à l'histoire du platonisme (cf. Sagnard pp. 575-579, citant Plotin II 9 [33], 6). Pour ce qui est du *Poimandrès*, un parcours du résumé des chapitres en jeu (4-11) donné par A. J. Festugière (dans l'éd. du *Corp. Herm.* pp. 2-3; dans *Hermétisme et mystique . . .*, pp. 51-55) peut amener aussi à une mise en question de la méthode de parallélisme schématique. L'approche de H. Jonas, plus solide dans son exploitation des ressemblances entre les contenus conceptuels qui animent les structures cosmiques chez Plotin et ses contemporains («The Soul in Gnosticism and Plotinus», *Le Néoplatonisme . . .*, pp. 46-48), néglige plutôt le contexte de l'histoire du platonisme dans lequel évoluent (nous essayerons de le montrer) les structures hiérarchiques plotiniennes.

[30] *Mét* Δ 11, 1019 a 1-4 (trad. Tricot, Paris 1953) = *Testimonium Platonicum* No. 33a (dans la collection de témoignages rassemblés par K. Gaiser, à la fin de son ouvrage *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963); voir les textes cités *supra* note 16, la note de Gaiser *ad loc.* (p. 504), et H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, notes 33, 197 et pp. 516-517.

[31] Cf. *Test. Plat.* 34 (Aristote *Protr.* fr. 5 Ross); 22B (Aristote *De bono* fr. 2); 32 (Sex. Empir. *Adv. math.* X, 248-253).

leur indépendance ou dépendance causale par rapport à d'autres. Les témoignages nous donnent comme exemples de cette antériorité la série ligne-surface-volume et la série lettres-syllabes-mots. Chaque terme dans la première série suppose, on le voit, dans la composition de son être le terme précédent. L'antérieur, dans cette série, apparaît comme l'élément essentiel dans la formation de l'être postérieur, et c'est cet aspect de la relation d'antérioritépostériorité qu'illustre, du point de vue de l'analyse linguistique, la série lettres-syllabes-mots [32].

Soulignons tout d'abord le genre d'ordre hiérarchique qu'exprime cette relation d'antériorité-postériorité: chaque terme possède, par rapport à ceux qui le suivent et le supposent, un statut (l'indépendance causale) qui ne se trouve totalement que dans le premier terme, fondement causal de tous. Notons aussi qu'on peut déceler dans cette relation d'antériorité-postériorité certains aspects ontologiques, en ce sens que cette relation semble conférer aux termes antérieurs une certaine consistance ontologique: l'élément, dans l'ensemble de rapports qui constitue la relation, ne saurait se confondre, se dissoudre dans l'être composé postérieur qui le suppose.

Nos témoignages nous renseignent aussi sur un autre aspect de l'enseignement oral de Platon. C'est l'analyse de l'être non pas en deux niveaux (selon ce qu'on a trouvé dans les dialogues) mais en trois: «de plus, outre les choses sensibles et les Idées», nous dit Aristote, «Platon admet qu'il existe les Choses mathématiques, qui sont des réalités intermédiaires (τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων ... μεταξύ), différentes, d'une part, des objets sensibles, en ce qu'elles sont éternelles et immobiles, et, d'autre part, des Idées, en ce qu'elles sont une pluralité d'exemplaires semblables, tandis que l'Idée est en elle-même une réalité une, individuelle et singulière» [33]. Une analyse ontologique sous-tend tout ceci, semble-t-il, analyse

---

[32] Cf. *Test. Plat.* 33b, 22B (Gaiser p. 478), 34 (et la note de Gaiser *ad loc.*), 32, (pp. 496-497); sur l'antériorité κατὰ φύσιν appliquée aux genres et espèces (notion attestée pour Aristote plutôt que pour Platon), cf. *Test. Plat.* 32 (p. 500) et les remarques de Cherniss, *op. cit.*, pp. 43-48, 264-265 et *App.* VI; G. Vlastos, *Gnomon* 35 (1963), pp. 644-648.

[33] *Mét.* A 6, 987b 14-18 (trad. Tricot) = *Test. Plat.* 22A (Gaiser p. 476; voir sa note *ad loc.*); cf. 26A (p. 488); 28a; le texte que nous citons se situe dans un contexte plutôt tendencieux (cf. Cherniss, *op. cit.*, p. 177 sq.); la doctrine de trois niveaux, cependant, est attribuée à Platon par Aristote ailleurs aussi (*Test. Plat.* 28a; cf. 26A, Gaiser p. 488).

discernant diverses modalités d'être d'après les critères d'éternité et d'unicité. Les Idées, les «Choses mathématiques», et les objets sensibles se rangent par conséquent dans un ordre hiérarchique: les Idées possèdent l'être éternel et unique qui ne se retrouve qu'en partie dans l'éternité multiple des «Choses mathématiques», de même que celles-ci ont, de par leur éternité, une antériorité par rapport à la corruptibilité des objets sensibles [34].

Les deux théories (causale, ontologique) que nous venons de présenter, l'une après l'autre, se rejoignent d'une certaine manière dans la pensée de Platon. La relation d'antériorité-postériorité s'insère dans une recherche des causes premières de la réalité dans sa structure ontologique. Citons la suite du témoignage que nous venons d'utiliser un peu plus haut: «les Idées étant causes (αἴτια) pour les autres choses, il [*scil.* Platon] estima que les éléments (στοιχεῖα) des Idées sont les éléments de tous les êtres; ainsi, en tant que matière, les principes des Idées sont le Grand et le Petit [*scil.* la «Dyade»], et, en tant que substance formelle, c'est l'Un...» Malgré les difficultés d'interprétation que soulèvent ce texte et d'autres témoignages semblables, on peut cependant tenter d'apporter quelques précisions. Les Idées (niveau supérieur de l'être) ont par rapport aux autres êtres un statut causal [35], qui toutefois s'avère postérieur d'après la causalité exprimée par la relation d'antériorité-postériorité; en effet les Idées supposent elles-mêmes des «éléments» antérieurs: ce sont l'Un et la Dyade, termes ultimes, et fondement causal de toutes choses. Dans la mesure où ces conceptions tendent à faire un rapprochement entre l'antériorité causale et l'antériorité ontologique, on peut suggérer une interprétation de nos témoignages qui donne à l'être causal antérieur aux Idées, l'Un, une transcendance ontologique, un niveau d'être au delà de celui des Idées; c'est peut-être le sens de la phrase bien connue de la *République*, «. . .quoique le Bien ne soit point de l'être, mais quelque chose

---

[34] On voit que les «Choses mathématiques» réunissent dans leur pluralité éternelle les caractéristiques opposées de pluralité changeante (des objets sensibles) et d'unicité éternelle (des Idées), rappelant l'être unificateur et synthétique de l'intermédiaire platonicien: cf. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919, pp. 246-248, 250-253.

[35] Cf. Théophraste *Mét.* I 2, 4a 9 sq., éd. Ross p. 2, 9-16 (cité par Cherniss, *op. cit.*, n. 197) qui décrit les intelligibles et les sensibles comme des πρότερα et ὕστερα, les uns «étant des Principes (ἀρχάς), et les autres étant subordonnés aux Principes (ὑπὸ τὰς ἀρχάς), comme les Choses éternelles sont antérieures aux choses corruptibles» (trad. J. Tricot, Paris 1948, pp. 2-3).

qui se situe, *par sa majesté et sa puissance*, au delà de l'être (τοῦ ἀγαθοῦ . . . ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)» [36].

L'antériorité à la fois causale et ontologique de l'Un, la situation de l'Un au delà du niveau de l'être (les Idées), s'avèrent très importantes chez Plotin (cf. pp. 43-45). Or il se trouve que la hiérarchie Idées-«Choses mathématiques»-objets sensibles ne joue guère de rôle chez Plotin; elle est remplacée plutôt par la hiérarchie nature intelligible-nature sensible (que nous avons rattachée aux dialogues de Platon) où se trouve aussi l'Âme, elle-même de nature intelligible mais se posant comme un principe causal par rapport au sensible [37]. Il n'y a donc pas lieu d'identifier l'univers hiérarchique général de Plotin avec celui de l'enseignement oral de Platon, ce qui ne diminue

---

[36] *Rép.* 509b; cf. H. J. Krämer, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509B», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 51 (1969), pp. 4-5, se référant à Speusippe *apud* Procl. *In Parm.*, interpr. Moerbeka, éd. Klibansky-Labowsky p. 40, 1 sq. (= *Test. Plat.* 50): *le unum enim melius ente putantes et a quo le ens*; pour une autre interprétation du texte de la *Rép*, cf. E. de Strycker, «L'idée du bien dans la 'République' de Platon», *Antiq. class.* XXXIX (1970), pp. 463-466. Parmi les difficultés soulevées par les témoignages, on pourrait signaler d'abord l'intervention, dans le passage de la *Métaphysique* d'Aristote que nous venons de citer, d'une perspective aristotélicienne dans la description de la doctrine de Platon (par exemple, la notion d'une dualité de «matière» et de «substance formelle»). D'autre part, le témoignage aristotélicien recèle une interprétation tendencieuse en ce qui concerne la Dyade (Cherniss, *op. cit.*, p. 108 sq.), et la situation de la Dyade dans l'ordre ontologique fait problème (sur le désaccord parmi les interprètes modernes à ce sujet, voir Happ, *op. cit.*, pp. 189-191, 192 n. 576; de Vogel, «Was Plato a Dualist?», pp. 44-50, présente un essai de réconciliation). Enfin, l'identification, à l'aide du témoignage d'Aristoxène (*Test. Plat.* 7), du Bien de la *Rép.* avec l'Un a été contestée par Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945, p. 87 n. 2.

[37] P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1953, retrouve la division Idées — «Choses mathématiques» — objets sensibles dans des textes tirés de Jamblique et de Proclus; cette division aurait engendré, dans l'Académie, grâce à l'identification de l'âme avec les «Choses mathématiques», la division Idées-âme-objets sensibles que Merlan décèle, dans une page assez vague de sa «Conclusion» (p. 190), chez Plotin. On verra plus loin que l'âme se situe, non pas dans une sphère intermédiaire, mais dans le monde intelligible, se distinguant de l'Intellect dans la mesure où elle remplit une fonction causale par rapport au monde sensible. Gaiser, *op. cit.*, p. 339 n. 13, souligne l'importance historique de la pensée platonicienne pour le «Stufungsgedanke» néoplatonicien; il fait remarquer cependant, à propos de l'écart entre les deux systèmes, l'aspect mathématique fondamental chez Platon, et Krämer, après une interprétation des traités VI 6 et V 1 [10], 5 dans la perspective d'une «innerakademische Tradition», ne retrouve dans les textes plotiniens que des «rudimentäre Trümmer und Fossilien» des structures et fonctions mathématiques précises dans le «Vorbild» de l'Académie (*Der Ursprung* . . ., p. 310).

en rien l'importance pour Plotin de certaines conceptions platoniciennes, en particulier celle de l'Un.

Ce parcours de quelques aspects des dialogues et de l'enseignement oral de Platon peut servir à poser les jalons d'un historique des hiérarchies plotiniennes, tout en suggérant une méthode pour l'étude de ces hiérarchies. On y trouve une méthode, dans le sens que les structures platoniciennes, on le voit, font partie de diverses thématiques (l'analyse de l'être et de la production de l'être), et c'est au sein du contexte d'où elle reçoit son sens et sa spécificité qu'une structure hiérarchique se prête le mieux à l'étude. Quant à l'histoire des structures hiérarchiques plotiniennes, nous avons relevé un peu plus haut quelques aspects de la pensée de Platon qui reviennent dans les traités plotiniens. Pour ce qui est des différences qui séparent l'univers hiérarchique de Plotin de celui de Platon, il faudrait ajouter à l'analyse de Platon une étude des diverses étapes dans le développement de la tradition platonicienne entre Platon et Plotin, aussi bien le platonisme des élèves et des successeurs de Platon, que le moyen platonisme.

Il n'entre nullement dans notre pensée cependant de présenter dans ce travail l'histoire des structures hiérarchiques de Platon à Plotin. Néanmoins, une approche historique se recommande à notre étude — qui se veut en premier lieu une analyse des structures hiérarchiques dans la pensée plotinienne — parce qu'elle peut fournir une voie d'accès, un moyen de s'introduire dans l'intelligence de cette pensée. C'est dans cet esprit que, pour compléter les quelques pages présentées à l'instant à propos de Platon, le premier chapitre traitera de quelques aspects du moyen platonisme (principalement au IIe siècle après J.C). On notera les structures hiérarchiques qu'on y trouve, dans le contexte en particulier des thématiques que nous suggèrent les théories de Platon, c'est-à-dire l'analyse de l'être et de la production de l'être. Cela nous permettra de nous lancer dans la lecture de l'oeuvre plotinienne, lecture dont les commencements conserveront le souci des liens historiques, en s'orientant aussi d'après les thématiques ontologique et causale. Ainsi se dessinera l'ébauche d'un historique de la hiérarchie chez Plotin, à laquelle elle sert principalement comme introduction.

Si nous nous limitons du point de vue de l'histoire de la hiérarchie, c'est pour pouvoir poursuivre d'autant plus l'examen de cette structure dans la pensée plotinienne. La méthode qu'on employera

se présente dans une certaine mesure déjà dans l'approche historique: traiter les structures dans les contextes où elles se situent [38]. Cependant un aspect propre au problème de l'interprétation de Plotin intervient ici. L'oeuvre plotinienne se déroule, dans l'ordre chronologique de la composition des traités, selon un certain mouvement à la fois de continuité et de changement de perspectives et de préoccupations: il s'agit bien d'une «vie» de pensée, pour ainsi dire [39]. Des problématiques diverses s'insèrent, à travers la suite des traités, dans une succession dynamique de discussions et d'élaborations. Afin de mieux saisir la hiérarchie au sein de ce mouvement de pensée, nous ferons un parcours de l'oeuvre plotinienne, prenant comme point de départ les premiers traités dans l'ordre chronologique (cette première partie de notre lecture se rattachant à l'approche historique), pour passer ensuite aux grands traités composés plus tard (les traités de la «deuxième période») et terminer sur les derniers traités, composés peu de temps avant la mort de Plotin.

Nous voudrions, pour conclure, faire ressortir l'intérêt philosophique que pourrait avoir la hiérarchie: notre lecture de l'oeuvre plotinienne doit non seulement décrire cette structure au sein de la pensée plotinienne, mais indiquer aussi, à travers cette pensée, des éléments pour une étude philosophique de la hiérarchie; pensée et structure pourront ainsi s'éclairer mutuellement. A cette fin un dernier chapitre sur Plotin reprendra, dans une approche plus systématique, quelques aspects de la hiérarchie chez Plotin. Ceci permettra un retour récapitulatif et synthétique, complétant ce qui

---

[38] Nous n'insisterons pas sur les thématiques ontologique et causale (surtout en ce qui concerne les traités VI 6 et VI 1-3, et les traités de la «dernière période»); nous ne voudrions pas insister non plus sur cette distinction entre les perspectives ontologique et causale: il est évident que l'une s'insère dans l'autre; l'analyse de l'être conduit à des analyses causales, et la causalité, on le verra plus loin (p. 79), se ramène à l'être. Cette distinction s'était proposée toutefois dans notre lecture de quelques textes et témoignages platoniciens, et servira comme méthode d'approche dans les chapitres suivants.

[39] Cf. *infra* p. 125 sq.; E. Bréhier, «L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», *Rev. Mét. Mor.* (1919) = *Études de philosophie antique*, Paris 1955, p. 250: l'ordre chronologique ... «nous permettra de mieux saisir, dans son développement vivant, la pensée de Plotin»; F. Heinemann, *Plotin Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921, parle d'un «lebendig pulsierenden Leben» de la pensée plotinienne (p. 18).

se présentait dans notre lecture de Plotin, pour donner quelques éléments au chapitre de conclusion, où nous nous efforcerons, en nous référant à la pensée contemporaine, de discerner une valeur philosophique éventuelle de la notion de structure hiérarchique.

CHAPITRE PREMIER

LE MOYEN PLATONISME

Une approche historique nous est apparue utile comme voie d'accès à l'oeuvre de Plotin, et c'est à partir de ce point de vue que nous avons proposé d'étudier, outre les dialogues et l'enseignement oral de Platon, le contexte historique immédiat de la pensée plotinienne, c'est-à-dire le platonisme au IIe siècle après J.C. Ce platonisme est marqué surtout par un esprit scolaire et conservateur: scolaire, dans le sens que nous y trouvons essentiellement une recherche des dogmes principaux de Platon par le moyen d'une lecture et d'une interprétation des dialogues; conservateur, car les platoniciens ne s'aventurent guère au delà d'un choix limité de passages tirés des dialogues, et des interprétations qu'on a coutume d'en donner. Gauchissement de la pensée de Platon, certes, mais gauchissement qui trahit dans ses tendances une préoccupation religieuse fort répandue à l'époque [1]. Ces quelques traits, par lesquels nous caractérisons le moyen platonisme, ne donnent toutefois qu'une impression très simplifiée. La pensée médio-platonicienne, en effet, n'est point homogène. Des divergences doctrinales non négligeables se font sentir [2]. Aussi le moyen platonisme se prolonge-t-il en dehors des écoles dans la pensée littéraire et religieuse [3]. Phénomène complexe, somme toute, qu'on ne prétend point cerner ici. Il nous importe plutôt de ne faire état que de quelques structures hiérarchiques chez les prédécesseurs immédiats de Plotin.

1. *L'être*

Nous avons relevé dans les dialogues de Platon une division ontologique entre l'être immuable et incorruptible que sont les

---

[1] H. Dörrie, «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», *Entretiens Hardt* V (1960), pp. 194-195; «Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus», *Le Néoplatonisme* . . ., pp. 24-27.

[2] Voir l'étude de P. Merlan, dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd. A. H. Armstrong, Cambridge 1967, pp. 53-83.

[3] Nous pensons d'une part à Apulée et à Maxime de Tyr, d'autre part à l'hermétisme et au gnosticisme. Il faut tenir compte aussi du platonisme tel qu'on le trouve chez les doxographes (Aétius, Hippolyte, Diogène Laërce; cf. Dörrie, «Die Erneuerung . . .», p. 21); pour Galien, cf. P. DeLacy, «Galen's Platonism», *Amer. Journ. Philol.* XCIII (1972), pp. 27-39.

Idées, et la corruptibilité des objets sensibles. Cette division s'impose comme doctrine fondamentale chez les platoniciens du IIe siècle [4]. Apulée décrit deux *naturae rerum*, les *essentiae* ou *substantiae* intelligibles et sensibles, en des termes qui évoquent les dialogues de Platon, et ces deux «substances» sont les *omnium rerum duo primaria genera* chez Galien [5]. On souligne le sens ontologique de la division: chez Albinus, Maxime de Tyr, Apulée et Numénius l'être sensible s'avère «fluide» et changeant; l'intelligible en revanche est incorruptible. Les intelligibles sont alors, d'après eux, l'être véritable, ou l'être tout court, par rapport à la corruptibilité des sensibles [6].

Les objets sensibles, pour Platon, ne s'opposent pas absolument aux Idées, mais se présentent plutôt comme une «demi-réalité», un niveau ontologique inférieur composé d'imitations imparfaites, par rapport aux Idées [7]. On peut retrouver cette notion chez les platoniciens au IIe siècle [8], mais la relation hiérarchique entre les objets sensibles et les Idées s'intègre dans le rapport que constituent le monde sensible et un «monde» intelligible [9]. Font partie de l'être

---

[4] Le contexte philosophique de la division chez Platon manque toutefois au IIe siècle (cf. H. Koch, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origines und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932, pp. 233-234). Une telle simplification de la pensée de Platon se trouve déjà dans la présentation des distinctions platoniciennes être/devenir, intelligible/sensible, intellect/sensation, que donne Alcimus (*apud* Diog. Laër. III, 9-12); voir aussi la théorie des «amis des Idées» (*Sophiste* 248), et *Timée* 27d-28a, passage analysé dans le précis de Galien (*Compendium Timaei Platonis* I, éd. Kraus-Walzer pp. 36-38) et utilisé par Numénius (Fr. 7 des Places) dans sa discussion de τὸ ὄν.

[5] Apulée *De Platone* I 6, éd. Thomas p. 88, 1 sq. (οὐσίας, *quas essentias dicimus*) et I 9, p. 92, 10 sq.; Galien *op. cit.*, p. 38, 1-2.

[6] Albinus *Didaskalikos* I, éd. Hermann p. 152, 3-4 et 8-10; IV, p. 154, 22-29; Maxime de Tyr XI 7, éd. Hobein p. 137, 5-18; Apulée *loc. cit.*; Numénius Fr. 3-8; cf. Celsus *apud* Origène *Contra Celsum* VII 45, éd. Koetschau p. 196, 19 sq.; J. Pépin, *Idées grecques . . .*, p. 156, n. 3.

[7] Cf. *supra* p. 10.

[8] Numénius Fr. 16; Apulée *De Plat.* I 6, p. 87, 22 sq.; Théon de Smyrne I 1, éd. Hiller p. 12, 6-9; l'aspect imitatif du sensible par rapport à l'intelligible se fait sentir surtout là où la causalité paradigmatique des Idées est en jeu: cf. *infra* n. 9 et p. 25; Sénèque *Ad Lucil. epist. moral.* 68, 19.

[9] La phrase ὁ νοητὸς κόσμος se trouve chez Philon d'Alex. *De opif. mundi* 19, éd. Arnaldez p. 152, 23 sq.; Plutarque *De Is. et Os.* 373b; Aétius *Plac.* I 7, 31, éd. Diels *Dox. Gr.* p. 304b 31 sq., et II 6, 4, p. 334a 10-13, b 1-3: le «monde intelligible» apparaît chez ces auteurs comme ce dont le monde sensible est une imitation; cf. *Tim.* 28ac, 30cd; S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, p. 192. Cf. Albinus *Did.* IV, p. 156, 9-11; Plotin II 9 [33], 6, 37-43; *Corp. Hermet.* XVI 17, éd. Nock-Festugière t. II, p. 237, 11-12, et *Asclépius*, t. II, p. 344, 14; (pseudo-)Alexandre d'Aphrodise *In met.*, éd. Hayduck p. 538, 10. (Voir S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les*

intelligible, selon Apulée, *primum deum . . . et mentem formasque rerum et animam* [10], le monde sensible de la génération et de la corruption constituant l'autre plan de l'être. L'aspect divin de l'intelligible s'impose dans la contemplation de l'intelligible d'après Albinus, et «l'âme qui contemple la divinité et les notions divines est dite éprouver du bien-être, et cet état de l'âme est ce qu'on a appelé la pensée; ce n'est pas autre chose, pourrait-on dire, que de s'assimiler à la divinité. C'est donc là, pour nous, l'objet principal, essentiel, souhaitable entre tous» [11]. Au delà de ce monde sensible où nous vivons se situe donc l'intelligible, lieu divin où repose toute vérité, et comme définitions de la philosophie, Albinus nous propose «le désir de la sagesse» *ou* «le détachement . . . de l'âme du corps» [12]. Chez Atticus, la doctrine de l'intelligible est tout-à-fait fondamentale et seule la participation dans l'être intelligible peut apporter le bonheur [13].

Le rapport entre les deux mondes, entre le lieu divin et le monde sensible, s'exprime en particulier chez Albinus à travers des conceptions d'origine aristotélicienne. L'homme, en tant qu'intellect et corps, a deux vies qui correspondent aux deux genres d'être, une vie «théorique» et une vie «pratique». La vie théorique doit être cultivée, mais il semble que la vie pratique n'est pas à rejeter: le philosophe peut mener également une vie pratique qui reste toutefois subordonnée à la vie contemplative [14]. D'un point de vue éthique, le monde sensible a donc un statut secondaire. Albinus ajoute aussi à l'analyse ontologique des êtres en intelligibles et sensibles, l'analyse des sensibles en «forme» et «matière»: c'est une

---

manichéens, Paris 1947, pp. 48-57, 175-200, et E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, pp. 5-20, pour une conception religieuse d'une dualité de mondes à cette époque.)

[10] *De Plat.* I 6, p. 88, 10-11.

[11] *Did.* II, p. 153, 2-7 (trad. Louis modifiée); cf. III, pp. 153, 36-154, 1; VII, p. 162, 18 (cf. Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XI 509c, p. 1; Maxime de Tyr XI 10, p. 141, 4-13); cf. Justin *Dialogue avec Tryphon* 2, 6, p. 9 van Winden: ἤλπιζον . . . κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας. Sur le thème moyen platonicien de la divinisation, cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 53, et R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, p. 117.

[12] *Did.* I, p. 152, 2-3 (cf. Diog. Laër. III 63); les définitions s'inspirent du *Phédon* (67d) et des *Définitions* (pseudo-)platoniciennes (414b: P. Louis, dans son éd. d'Albinus *ad loc.*).

[13] Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 815b, 816a, p. 1 sq.; cf. *Corp. Herm., excerpt. Stob.* VI 18, t. III p. 39.

[14] *Did.* II, p. 153, 10-20 (cf. Aristote *Eth. Nic.* VI, ch. 12-13; Aétius *Plac.* I Proëm., *Dox.* p. 274a 1-5; Witt, *op. cit.*, p. 43).

combinaison, un rapprochement traditionnel des Idées transcendantes de Platon et des formes immanentes d'Aristote, et le monde sensible d'Albinus se voit attribué ainsi une présence intelligible [15]. L'ensemble de forme immanente et de matière qui constitue l'objet sensible participe en quelque sorte à l'intelligible: «l'ensemble du corps, en effet», nous dit Albinus, «est un assemblage (συνδύασμα) de matière et de la forme qui l'accompagne, assemblage qui se conforme aux Idées et y participe d'une façon vraiment difficile à exprimer» [16]. Ainsi, si nous trouvons dans le platonisme au IIe siècle une division de l'être en deux mondes, nous trouvons aussi les éléments d'un rapport entre ces mondes; dans le sens que le monde sensible participe dans une certaine mesure à l'être intelligible, constituant une «imitation» du monde intelligible, on pourrait caractériser ce rapport comme une relation hiérarchique.

On s'efforce aussi au IIe siècle de relier les deux mondes, dans la perspective des problèmes religieux que posait une division entre le lieu divin et le lieu des hommes. Pour Apulée, une coupure absolue entre la perfection éternelle et céleste des dieux et la corruptibilité misérable et terrestre des hommes est inadmissible. C'est Platon, selon lui, qui semble exiger une telle séparation, mais qui dit aussi qu'elle n'implique pas la négation de la Providence divine: entre le ciel et la terre se trouvent, pour Apulée, les «démons», des intermédiaires qui peuvent assurer l'efficacité de la Providence ainsi que l'utilité des prières des hommes. La médiation s'effectue à travers une échelle cosmique et spatiale (ciel-éther-terre), à laquelle correspond l'échelle des natures des dieux (indépendance éternelle), des démons (passibilité éternelle) et des hommes (passibilité corruptible). Les démons, situés donc au niveau local intermédiaire de l'éther et constituant une synthèse unificatrice de la nature éternelle divine et de la nature passible humaine, représentent une

[15] *Did.* IV, p. 155, 34-35; X, p. 166, 2-5; cf. XIV, p. 169, 20-22; Galien *op. cit.* VIII, p. 57; *Asclépius* 35, t. II, p. 345, 17-22; *Corp. Herm. excerpt. Stob.* VIII 4, t. III p. 47 sq. Sur le rapprochement des formes immanentes et des Idées, cf. A. J. Festugière, «Le Compendium Timaei de Galien», *Rev. ét. grecques* LXV (1952), p. 110. Le rapprochement se fait de tous les côtés aux premiers siècles de notre ère: cf. Sénèque *Ep.* 58, 20-21; Plutarque *De Animae Procreatione in Tim.*, 3, éd. Hubert-Drexler p. 68, 12 sq.; Alexandre d'Aphrodise *De anima* éd. Bruns p. 87, 5 sq.

[16] *Did.* X, p. 166, 2-5 (trad. Louis); Albinus reprend le τρόπον τινὰ δύσφραστον du *Timée* 50c; συνδύασμα évoque le vocabulaire d'Aristote et d'Alexandre (συνδυασμός, τὸ συναμφότερον).

structure de médiation qui rend possible la Providence, la divination et la prière [17]. Une hiérarchie semblable de localisations et de natures se retrouve chez Maxime de Tyr, pour lequel les démons resserrent dans un lien (δεσμός) la faiblesse humaine et la beauté divine [18].

Nous pouvons discerner donc chez les platoniciens du IIe siècle diverses façons de concevoir le rapport entre l'intelligible et le sensible. Les objets sensibles, en tant qu'imitations des Idées, se trouvent à un niveau ontologique inférieur par rapport aux Idées, ou composent plutôt tout un monde modelé d'après le «monde» intelligible. Il y a en particulier chez Albinus une présence intelligible, les formes, dans le monde sensible, l'assemblage de forme et de matière participant d'une certaine manière aux Idées. Le rapport hiérarchique qui est suggeré par là, se retrouve sur le plan éthique où la vie pratique se voit attribuée un statut secondaire par rapport à la vie contemplative. D'autre part, la division entre le lieu intelligible divin et le lieu des hommes pose des problèmes théologiques auxquels répond une démonologie, reliant les hommes aux dieux

---

[17] Apulée *De deo Socratis* IV, p. 11, 1 -VI, p. 14, 5; I, p. 6, 1 sq.; XIII, p. 21, 2 -22, 4; cf. *Apologia* XLIII, éd. Helm p. 50, 2-5 et *Florida* X, éd. Helm p. 36, 3-6; le rapprochement d'une échelle théologique et d'une échelle cosmique remonte à la démonologie platonicienne, surtout celle de l '*Epinomis* pseudo-platonicien (984 bd): cf. Regen, *Apuleius* . . ., pp. 11-13, 58-60, 66-69. L'*Epinomis* constitue, avec le *Banquet* (202de), la source platonicienne à la base de la démonologie apuléienne (Regen, *op. cit.*, pp. 5-14); pour une vue synoptique de la structure théologique et cosmique d'Apulée, voir le tableau donné par Regen à la fin de son ouvrage. Sur la médiation synthétique, cf. *supra* p. 14.

[18] VIII 8, p. 96, 8-97, 15 (Hobein renvoie dans son *app. crit.* à Plutarque); IX 1, p. 100, 5-4, p. 105, 2, où se trouve une interprétation intéressante de la structure de médiation reliant les hommes aux dieux à travers les démons: Maxime souligne la continuité aristotélicienne de la nature (p. 100, 11 sq.; p. 104, 5; cf. Aristote *Hist. anim.* VIII 1, 588b 2 sq.), se référant aussi au rôle de médiation que jouent les qualités des éléments dans la μεταβολή entre les éléments (p. 102, 12 sq.; cf. Aristote *De gen. et corr.* II 3-4; Plutarque *De def. orac.* 415B, cité par Hobein *ad loc.*, rapproche une μεταβολή entre démons, héros et hommes de la μεταβολή entre les éléments); la théorie de la médiation des qualités des éléments apparaît dans l'explication «physique», chez Proclus *In Tim.* t. II, p. 18, 6 sq.; p. 37, 18 sq., du passage dans le *Timée* (31b-32c) où les éléments sont reliés entre eux par «le plus beau des liens» (δεσμός), l'analogie proportionnelle (noter ἀναλογία chez Maxime, p. 102, 8); la comparaison avec l'harmonie musicale (Maxime, p. 101, 3-7) fait partie aussi de l'interprétation du *Timée* 31b-32c (Proclus *In Tim.* t. II, p. 22, 1 sq.); l'idée d'un δεσμός démonologique toutefois se trouve déjà dans le *Banquet* (202e; cf. *Epinomis* 984c).

grâce à une structure hiérarchique dans laquelle les démons jouent un rôle de médiation [19].

Il faudrait mentionner en outre une perspective plutôt dynamique chez certains platoniciens, où les êtres sensibles sont envisagés, non pas comme des imitations façonnées d'après l'être paradigmatique des Idées, mais plutôt comme le travail de formes dynamiques descendant dans la matière: la forme dans le sensible apparaît comme une «émanation» d'en haut [20]. La beauté, chez Maxime de Tyr, descend de sa source intelligible, traversant la structure hiérarchique que composent l'intelligible et le sensible pour embellir, affermir et «sauver» les choses sensibles, constituant donc dans le monde sensible une présence vivante et créatrice [21].

2. *La production de l'être*

La présentation des rapports reliant les niveaux de l'être implique des perspectives causales dans le sens que ces rapports peuvent se fonder sur des processus relevant de la production de la réalité dans

[19] Pour une démonologie semblable à celle d'Apulée et de Maxime de Tyr, cf. Minucius Félix *Octavius* 26, 12 (et la note de Beaujeu dans son éd., p. 133); Calcidius *In Tim.* CXXXI, p. 173, 7 éd. Waszink -CXXXV, p. 176, 3; Plotin III 5 [50], 6, 9-13; Hiéroclès *In. carm. aur.*, éd. Mullach 418b 14-419b 1 et 424a 17 sq. La hiérarchie démonologique chez Apulée se présente aussi sous la forme d'une hiérarchie politique (*De Plat.* I 12, p. 96, 2 sq.); cette image se rattache, selon les interprètes, au *De mundo* pseudo-aristotélicien (398a 10 sq.), mais Regen (*op. cit.*, pp. 29-30, 78-80) souligne le rapport entre cette image et la démonologie platonicienne; cf. *supra* p. 8 n. 20.

[20] Cf. R. E. Witt, «The Plotinian Logos and its Stoic Basis», *Class. Quart.* XXV (1931), pp. 103-104 (Philon d'Alex.); C. Andresen, «Justin und der mittlere Platonismus», *Zeitschr. neutest. Wiss.* 44 (1952), pp. 174-177, citant Plutarque *De Is. et Osir.* 372F et identifiant la ἀπόρροια de Plutarque avec le λόγος σπερματικός stoïcien, qu'il retrouve aussi chez Atticus; contre cette identification, cf. J. Waszink, «Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos», *Mullus* (Festschrift Th. Klauser), Münster 1964, pp. 383-384; cf. (pseudo-)Alexandre d'Aphrodise *In. met.* p. 688, 36-39: οἱ τὰ εἴδη τιθέμενοι . . . λέγοντες γὰρ τὰς ἰδέας . . . μηδὲν ὅλως ἐνεργούσας, ἐκπίπτειν ἐξ αὐτῶν ἔφασκον ἀπορροίας τινάς; Hippolyte *Elenchus* V 15, éd. Wendland p. 110, 17-19 et 23-26 (doctrine des «Pérates»); Plotin VI 4 [22], 9, 7 sq.; VI 5 [23], 8, 4 sq. (citant *Tim.* 50c, où se trouvent d'ailleurs des formes dynamiques: τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), et les textes plotiniens cités *infra* p. 36; *Corp. Herm. excerpt. Stob.* XXIII 3, t. IV p. 2, 4.

[21] XI 11, p. 143, 3-10 (ἄλλοθεν καὶ τῷ σώματι ἐπιρρεῖ τὸ κάλλος . . . πᾶν τὸ κάλλος τοῦτο ἐκεῖθεν ῥεῖ ὂν ἐκ πηγῆς ἀενάου καὶ ἀκηράτου; cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, t. I p. 455, 9-10 τετρακτύν/παγὰν ἀενάου φύσεως [vers pythagoricien]; cf. Plotin VI 4 [22], 5, 5; VI 5 [23], 12, 7); XXI 7, p. 264, 1-265, 6; cf. XLI 4, p. 479, 3-4 (τὰ μὲν ἀγαθὰ ἐπίρρυτα; cf. *Corp. Herm.* XVI 17, t. II p. 237, 12-14).

ses divers niveaux. La relation entre les objets sensibles et les Idées, par exemple, nous ramène au rôle paradigmatique causal des Idées, par rapport à la formation du monde sensible. Les platoniciens du IIe siècle abordent l'aspect de la production de l'être en prenant comme point de départ la recherche des «causes premières» de la réalité. Un texte de base pour cette recherche se trouve dans les premiers passages cosmologiques du *Timée*, d'où on abstrait et explique ce que sont les causes premières de la réalité d'après Platon. De là, une simplification et une systématisation qui négligent l'aspect du «vraisemblable» dans le *Timée* (cf. 28bc, 48d), et qui ont conduit, dans l'effort d'interprétation, à utiliser des conceptions étrangères au texte de Platon [22].

Un début traditionnel qui domine le platonisme élémentaire des doxographies est l'énumération des causes qu'on croit trouver dans le *Timée*, et la liste brève Démiurge-Idées-matière est courante au IIe siècle [23]. Galien témoigne d'une lecture plus fidèle du *Timée* (*causa efficiens* [Démiurge], *propositum* [les Idées], *id propter quod* [la bonté divine]), exprimée en terminologie aristotélicienne [24]. Aristotélicienne aussi est l'expression prépositionnelle des causes («par qui» [Démiurge], «d'après quoi» [les Idées], «d'où» [la matière]) [25], mais cette influence devient plus importante dans l'explication de ces causes premières, et des rapports qui les relient. Cette explication nous importe en particulier en ce qui concerne les Idées et le Démiurge.

a) *Les Idées.* — La fonction paradigmatique des Idées dans le

---

[22] Les ouvrages de Theiler et de Witt cités plus haut donnent un aperçu de l'histoire du développement de cet aspect du moyen platonisme.

[23] Albinus *Did.* VIII (ὕλη), IX (ἰδέα), X (θεός); Apulée *De Plat.* I 5, p. 86, 9-10; Hippolyte *Elenchus* I 19, 1, *Dox. Gr.* p. 567, 7; Aétius *Plac.* I 3, 21, *Dox. Gr.* p. 287a 17 sq.; Diog. Laër. III 69 ne donne que deux causes au platonisme, Dieu et la matière. La troisième cause, les Idées, est peut-être assimilée à la première en tant que pensée de Dieu; cf. Festugière, *art. cit.* pp. 106-107, 110-112. Pour la liste brève des causes premières chez les auteurs chrétiens de l'époque, voir J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, pp. 32-34. La série des causes premières, chez les doxographes, peut envelopper aussi des principes aristotéliciens ou stoïciens: cf. Theiler, *op. cit.*, pp. 19-34. Cf. Dörrie, «Die Erneuerung . . .», p. 21.

[24] *Compendium* . . . II, pp. 38-40; Festugière, *art. cit.*, p. 105.

[25] Albinus *Did.* IX, p. 163, 35 sq.; Aétius *Plac.* I 3, 21, *Dox. Gr.* p. 287 b 1 sq.; Galien *loc. cit.* (*secundum quod* . . . *propter quod*; cf. Festugière, *art. cit.*, pp. 107-108). Cf. Theiler, *op. cit.*, p. 18 sq.; H. Dörrie, «Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen», Mélanges Willy Theiler = *Museum Helvet.* 26 (1969), pp. 217-228; Pépin, *op. cit.*, p. 355.

Timée est retenue dans toute son importance cosmologique par les moyens platoniciens [26]. Cette fonction s'insère toutefois chez eux dans une perspective particulière: les Idées sont les modèles qui inspirent la formation du monde, certes, mais elles se trouvent dans la pensée de celui qui se charge de cette formation, c'est-à-dire le Démiurge. On a affaire ici, du moins en ce qui concerne la façon d'exprimer cette notion chez certains platoniciens, à une analyse de la fabrication artisanale formulée en premier lieu par Aristote: l'artisan réalise dans la matière la forme qu'il retient dans sa pensée [27]. Quelle que soit l'origine de cette notion, il nous importe seulement de noter que les Idées chez les platoniciens se présentent comme les pensées du Démiurge, c'est-à-dire les pensées de Dieu, dans la mesure où le Démiurge du *Timée* est le Dieu platonicien. Nous verrons un peu plus loin que le Dieu suprême d'Albinus ne s'identifie point au Démiurge du *Timée.* Albinus conçoit toutefois les Idées comme les pensées de Dieu, s'inspirant en particulier du Dieu d'Aristote; l'Idée s'inscrit dans l'activité de la «pensée de soi-même» dont se réjouit le Dieu aristotélicien: «et puisque le premier Intellect [*scil.* le Dieu suprême] est suprêmement beau, il faut aussi que l'objet intelligible qui lui est soumis soit suprêmement beau, sans être pourtant d'une beauté supérieure à la sienne. Cet Intellect doit donc toujours se concevoir lui-même en même temps qu'il conçoit ses propres pensées, et c'est dans cette activité de l'Intellect que consiste l'Idée» [28]. Albinus présente en outre d'autres

---

[26] Albinus *Did.* IX, p. 163, 13-27; XII, pp. 166, 35-167, 10; Apulée *De Plat.* I 6, p. 87, 22 sq.; Hippolyte *Elenchus* I 19, 2, *Dox. Gr.* p. 567, 12-14; Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 815d-816a, pp. 31-32; cf. Pépin, *op. cit.*, p. 37.

[27] Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 815d-816a, p. 32; Albinus *Did.* IX, p. 163, 16-21; Hippolyte *Elenchus* I 19, 2 *Dox. Gr.* p. 567, 12-14; Aétius *Plac.* I 3, 21, *Dox. Gr.* p. 288a 4-6, b4-6; cf. Philon d'Alex. *De opif. mundi* 17-20, pp. 152-154; pour une bibliographie critique des nombreux travaux sur ce sujet, voir W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (*Enneade III* 7), Francfort 1967, p. 23 n. 45. Si la formulation utilisée par les platoniciens évoque Aristote, la théorie elle-même n'est pas forcément d'origine aristotélicienne: cf. A. H. Armstrong, dans *Entretiens Hardt* V (1960), p. 400.

[28] *Did.* X, p. 164, 24-27; trad. Louis (nous traduisons toutefois νοῦς par «Intellect» plutôt que par «intelligence»). Cf. Aristote *Mét.* Λ 9, 1074b 15-35. L'Intellect aristotélicien se fait sentir aussi dans *Did.* X, p. 164, 17, et chez Maxime de Tyr XI 8, p. 139, 5-9. L'effort de Krämer pour renier le rapport entre l'Intellect d'Albinus et l'Intellect d'Aristote n'est pas retenu par P. Merlan (c.-r. de Krämer, *Der Ursprung . . .*, dans *Philos. Rundschau* 15 [1968], p. 105).

façons de concevoir les Idées, et sa démarche s'avère plutôt interprétative [29].

b) *Le Démiurge.* — Les platoniciens portent une attention toute particulière au Démiurge. Si on se complaît à répéter les réserves que Platon exprime au sujet du Démiurge [30], les désignations auxquelles il a recours (Démiurge, Dieu, Intellect) deviennent aussi des suggestions d'une grande importance. L'image de Dieu comme démiurge et architecte suprême est exploitée par Philon d'Alexandrie [31]. Dieu est cet artisan de Maxime de Tyr et d'Atticus dont le monde (son ouvrage) est un témoin si merveilleux [32]. Ces auteurs conçoivent aussi le Démiurge comme Dieu, Roi, et Père de l'univers, un être ainsi d'une beaucoup plus grande importance par rapport aux autres causes premières [33], et qui se prête à une interprétation mystique ou religieuse. Les platoniciens s'occupent donc des voies qui peuvent mener à la connaissance de Dieu. Parmi les voies qu'ils trouvent chez Platon, on pourrait mentionner l'ascension à la vision du Beau du *Banquet* de Platon, et l'ascension du «caverne» à la vision du «soleil» (c'est-à-dire, du Bien) de la *République* [34]. Les visions du Beau et du Bien chez Platon représentent donc pour eux des visions de Dieu; Dieu s'identifie avec le Beau et le Bien [35]. L'identification de Dieu avec le Bien nous semble intéressante, car elle implique, si on suit le texte de Platon, une antériorité causale et ontologique de Dieu par rapport aux Idées, à l'être véritable [36].

[29] Cf. *Did.* IX, p. 163, 12-16: «l'Idée est par rapport à Dieu son intellection; par rapport à nous le premier intelligible; par rapport à la matière, la mesure; par rapport au monde sensible, le modèle; par rapport enfin à elle-même . . . l'essence».

[30] *Tim.* 28c; cf. Albinus *Did.* X, p. 164, 7; Apulée *De Plat.* I 5, p. 86, 16 sq.; Clém. d'Alex. *Protreptique* VI 68; Justin *Dial.* II 10, 6 (cf. Andresen, *art. cit.*, p. 167); Celsus *apud* Orig. *Contra Celsum* VII 42, p. 192, 25-26.

[31] *De op. mundi* 17-19; cf. Apulée *De Plat.* I 11, p. 95, 9 (*architectum*).

[32] Maxime de Tyr XI 5, p. 132, 13 sq.; Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 815d, p. 32. Cf. *Asclépius* 13, t. II p. 312, 3-11; *Corp. Herm.* V 6-8, t. I p. 62, 15 sq.; cf. Theiler, dans *Entretiens Hardt* III (1955), pp. 66-67; Pépin, *op. cit.*, p. 476.

[33] Cf. Aétius *Plac.* I 11, 2, *Dox. Gr.* p. 309a 14-17, b 12-14: Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον . . . κυριώτερον δὲ ἡγεῖται τὸ ὑφ' οὗ· τοῦτο δὲ ἦν τὸ ποιοῦν.

[34] Cf. Albinus *Did.* X, p. 165, 14-30; l'«abstraction» fournit une autre voie à la connaissance de Dieu; cf. A. J. Festugière, *La Révélation* . . ., t. IV pp. 92-140 (indices pour des notions semblables chez Maxime de Tyr, Numénius, Celsus, et dans les *Oracles Chaldaïques*).

[35] Albinus *Did.* X, p. 165, 24-29; XXVII, p. 179, 31-37; cf. Maxime de Tyr XI 11, p. 143, 1 sq.; Aétius *Plac.* I 7, 31, *Dox. Gr.* p. 304a 2, b24; Celsus *apud* Orig. *Contra Celsum* VII 45, p. 196, 19 sq.; *Corp. Herm.* II 14, t. I p. 38, 1-8 (et note de Festugière *ad loc.*).

[36] *Rép.* VI 509b (passage cité *supra* p. 14).

Nous trouvons en effet les traces d'une influence du texte de la *République* au IIe siècle [37], et nous pouvons même déceler chez Albinus quelques indices des perspectives de l'enseignement oral de Platon (notamment la relation d'antériorité-postériorité) qui pourraient se rapporter au passage dans la *République* [38].

On peut dégager de ces descriptions des Idées et du Démiurge (ou Dieu) deux façons de concevoir les rapports entre ces causes premières, deux approches qui devraient se dissocier en dernière analyse. L'une — les Idées conçues comme pensées divines — suppose un rapport intime entre les Idées et Dieu, surtout dans l'interprétation aristotélicienne qu'en donne Albinus; l'autre en revanche introduit une coupure entre Dieu et les Idées: celui-là se situerait dans l'ordre causal et ontologique à un niveau au delà de celles-ci [39]. C'est une dualité d'approches qui se manifeste chez les platoniciens dans leur recherche de la connaissance de Dieu, d'une part dans l'attribution à Dieu d'un statut d'intelligibilité, et d'autre part dans le sentiment de la transcendance d'un Dieu qui se révèle toujours au delà de la raison [40]. Cette coexistence de deux approches,

---

[37] Voir les passages rassemblés par J. Whittaker, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ», *Vigil. Christ.* 23 (1969), pp. 91-94 (Justin, Calcidius, Celsus, Clém. d'Alex., Numénius). L'auteur traite aussi (pp. 101-103) d'une notion courante au IIe siècle, liée au passage de la *République*, c'est-à-dire l'idée que Dieu se situe «au delà» de l'Intellect. Cette idée est exprimée dans le premier fragment du Περὶ εὐχῆς d'Aristote, où apparaît une ambiguïté (Dieu est Intellect, ou se situe au delà de l'Intellect) qui se retrouve au IIe siècle (cf. Pépin, *Idées grecques* . . ., pp. 294-300).

[38] *Did.* X, p. 165, 30-33: «Dieu n'a pas de parties, parce que rien n'existe avant (πρότερον) lui; or la partie étant ce qui constitue une chose, existe avant la chose dont elle est partie: la surface, en effet, existe avant le solide, et la ligne avant la surface» (trad. Louis); la simplicité caractérise donc l'antériorité causale de Dieu (cf. p. 166, 6). On peut trouver d'autre part dans le même chapitre (p. 164, 18-20) ce qui suggère un rapprochement entre antériorité ontologique et antériorité causale (καλλίων ὁ αἴτιος τούτου; voir aussi Numénius Fr. 16, p. 57, 2: πρεσβύτερον καὶ αἴτιον . . . ὁ νοῦς). On peut sans doute déceler d'autres traces d'une influence de l'enseignement oral de Platon au IIe siècle (P. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenios», *Philologus* 106 [1962], pp. 143-144, identifie la fin du Fr. 19 avec *Test. Plat.* 7).

[39] Le rapport entre le premier Dieu et l'être intelligible chez Numénius pourrait bien comporter ces deux aspects: Dieu, ou le Bien, transcende l'être (ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ: Fr. 2; sur le sens de «transcendance» de ἐποχούμενον, cf. Festugière, *op. cit.*, p. 129 n. 11), entretenant aussi un certain rapport avec les intelligibles (Fr. 15: ὁ . . . πρῶτος περὶ τὰ νοητά), étant σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ (Fr. 16).

[40] Voir Festugière, *op. cit.*, ch. VI, et en particulier le tableau des résultats de son analyse, pp. 136-137.

cette ambiguïté [41], semble caractéristique du platonisme de l'époque, et se rattache plutôt à l'aspect interprétatif de cette pensée.

Chez Albinus, Dieu est apparu dans son activité noétique comme l'Intellect divin d'Aristote. Le Dieu d'Albinus revêt aussi d'autres traits évoquant le Dieu d'Aristote. Le Dieu suprême chez le platonicien possède l'immobilité du Dieu aristotélicien, immobilité dans la perfection indépendante de son être, détenant une fonction causale plutôt aristotélicienne en tant qu'objet du désir: «le premier dieu, le moteur qui fait agir sans cesse l'Intellect du ciel tout entier. Il agit sur lui, bien qu'il soit lui-même immobile, comme le soleil agit sur la vue quand on la dirige vers lui, et comme l'objet désiré met en mouvement le désir, bien qu'il soit lui-même immobile» [42]. Cette causalité représente une transcendance, et même une libération de Dieu par rapport à l'activité artisanale du Démiurge du *Timée*, dont les fonctions sont assumées par un principe causal secondaire, une «âme du monde» et son intellect, l'«intellect du ciel»: «[Dieu] est le père parce qu'il est l'auteur de tout et qu'il a ordonné l'intellect céleste et l'âme du monde conformément à lui-même et à ses propres pensées. Au gré de sa volonté il a tout rempli de lui-même, il a éveillé l'âme du monde et l'a tournée (ἐπιστρέψας) vers lui-même, car c'est lui qui lui a donné l'intellect; celui-ci, une fois organisé par le Père, organise à son tour l'ensemble de la nature dans notre univers»; Albinus s'explique un peu plus loin: «et l'âme du monde qui est éternelle n'a pas été créée par Dieu, mais organisée par lui: dire qu'il l'a créée signifie qu'il l'a éveillée, qu'il a tourné vers lui l'intellect de cette âme et l'âme elle-même comme s'il la faisait sortir d'une léthargie ou d'un sommeil profonds, pour qu'elle tourne ses regards vers les objets intelligibles qu'il lui offre, et en reçoive les Idées et les formes, en désirant partager les pensées de Dieu» [43]. L'Intellect divin, chez Albinus, constitue donc l'objet

---

[41] Cf. E. R. Dodds, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Class. Quart.* XXII (1928), p. 139; Whittaker, *art. cit.*, pp. 92, 94, parle de «hesitancy» entre les deux approches.

[42] *Did.* X, p. 164, 20-24 (trad. Louis); cf. Aristote *Met.* Λ 7, 1072b 3; Plutarque *De Is. et Os.* 372ef, *Amatorius* 770ab, *De Facie* 944e (passages cités par R. M. Jones, «The Ideas as the Thoughts of God», *Class. Phil.* 21 [1926], p. 323 n. 6); Witt, *op. cit.*, p. 125 sq.; cf. *Corp. Herm.* X 3, t. I p. 114, 5-7.

[43] *Did.* X, p. 164, 35 sq.; XIV, p. 169, 30 sq. (trad. Louis); on voit que l'«intellect céleste» s'avère l'intellect de l'«âme du monde», et non pas une «hypostase» différente (cf. la critique de Witt, *op. cit.*, p. 135, dans l'article de J. H. Loenen, «Albinus' Metaphysics», *Mnemosyne* IX [1956], pp. 304-309).

du désir qui inspire une cause efficiente. Cette cause contemple la pensée divine (les Idées) et procède à la formation du monde.

Le premier Dieu de Numénius est aussi «oisif» (ἀργός), aussi libre de toute fonction démiurgique que le Dieu d'Albinus [44]. «Ceux qui participent au [Bien, le premier Dieu], ne participent que par le moyen de la pensée» [45]. Les fonctions artisanales du Démiurge du *Timée* sont alors exclues, et nous trouvons chez Numénius un processus cosmologique semblable à celui d'Albinus. Le premier Dieu est l'objet du désir, de la contemplation et de l'imitation d'un deuxième dieu démiurgique qui est responsable de la formation de la matière d'après les Idées [46]. Ce deuxième dieu a une dualité d'aspects qui rappele la dualité de l'âme du monde et son intellect chez Albinus [47]. Quant au premier Dieu, Numénius annonce, en se réclamant de Platon, ce Dieu au delà du Dieu-Démiurge, au delà, ajouterions-nous, du Démiurge du *Timée* [48].

De cet aperçu des théories cosmologiques chez Albinus et chez Numénius se dégage une distinction importante entre le Dieu suprême et le principe démiurgique. Telle est l'indépendance, la perfection de l'être de Dieu (et sa pensée), qu'elle exclut de l'activité divine les fonctions artisanales rapportées au Dieu-Démiurge dans le *Timée*. Ces fonctions sont assumées par un principe inférieur (un dieu secondaire, ou une «âme du monde») qui sert de truchement entre l'être paradigmatique de Dieu et sa pensée, et la matière. Grâce à son activité contemplative dirigée vers l'être supérieur, et

---

Une âme du monde préexistante se trouve chez les prédécesseurs et les contemporains d'Albinus (Plutarque *De an. procr.* 6, 1014DE; Atticus *apud* Procl. *In Tim.* t. I pp. 381, 26 sq., 391, 7 sq.; Galien *Compendium* IV, p. 43). Pour une âme du monde démiurgique, voir Apulée *De Plat.* I 9, p. 92, 5-6, et Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 814 ac, p. 29 (qui s'inspire du stoïcisme; cf. Baudry *ad loc.*, et pp. xi-xii): elle est en dernière analyse d'origine platonicienne; cf. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Diss., Zürich 1924, p. 72. Pour l'image d'éveiller, voir Witt, *op. cit.*, pp. 131-132.

[44] Fr. 12, p. 54, 12-13.

[45] Fr. 19, p. 59, 1-2.

[46] Fr. 16 et 18.

[47] Fr. 16, p. 57, 10-12; cf. Festugière, *La Révélation . . .*, t. III pp. 55-56; Plotin V 1 [10], 7, 44-46.

[48] Fr. 17: ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος; cf. Dodds, *Entretiens Hardt* V, pp. 10-11, et la note de des Places *ad loc.* On trouve aussi chez certains gnostiques (les «Pérates») un système cosmologique très proche de celui d'Albinus et de Numénius (Hippolyte *Elenchus* V 17, éd. Wendland p. 114, 15-23; Theiler, *Entretiens Hardt* III [1955], p. 74, et Krämer, *op. cit.*, p. 232, se réfèrent à ce passage).

à l'inspiration qui en découle, le principe démiurgique réalise dans la matière le monde sensible. La série de principes cosmologiques qui se dessine ainsi, fait partie d'une structure ontologique dans le sens que le Dieu suprême et sa pensée se posent au delà, dans leur perfection ontologique, de l'activité du principe démiurgique qui donne naissance avec la matière au monde sensible [49]. On pourrait noter, avant d'aller plus loin, que ces processus cosmologiques dépendent, pour la construction de l'univers, de l'ensemble des trois causes premières Démiurge — modèle (Dieu/Idées) — matière; Dieu n'est point la «source» de toutes choses.

Cette cosmologie se rencontre surtout chez Albinus et Numénius. Il existe aussi au IIe siècle une cosmologie plus simple, une compréhension des relations entre les causes premières (par rapport à la formation du monde) fondée sur une interprétation plutôt littérale du *Timée*: Dieu apparaît comme un artisan, les Idées comme son modèle (soit dans sa pensée, soit à l'extérieur), et la matière comme le substrat ou l'être chaotique d'où l'artisan divin produit l'univers. Il serait utile de citer à titre d'exemple deux présentations de cette cosmologie naïve.

Chez Atticus, Dieu l'artisan «avait d'abord conçu ce qu'il allait créer, puis une fois le modèle conçu, il s'est appliqué à en introduire la ressemblance dans les choses. Aussi les pensées de Dieu sont plus anciennes (πρεσβύτερα) que les choses: ce sont les paradigmes, incorporels et intelligibles, qui restent toujours identiquement les mêmes» [50]. Chez Hippolyte, «le modèle est la pensée de Dieu, qu'il [*scil.* Platon] appelle 'Idée', étant comme une image dans l'âme, vers laquelle Dieu dirigeait son attention en façonnant toutes choses» [51]. C'est pour ces auteurs la pensée même de Platon.

Nous avons étudié dans les pages précédentes quelques aspects du platonisme au IIe siècle après J.C. afin de tracer une esquisse du contexte historique immédiat des structures hiérarchiques plotiniennes. Reprenons en quelques mots les conclusions de cette étude. On trouve dans le platonisme au IIe siècle une relation hiérarchique ontologique que nous avons rattachée dans notre Introduction aux dialogues de Platon: c'est la relation entre l'être véritable des

---

[49] Cf. Numénius Fr. 11, p. 53, 11-20; Fr. 16 et 17.

[50] Atticus *apud* Eusèbe *P.E.* XV 815d (trad. Baudry).

[51] Hippolyte *Elenchus* I 19, 1-2, trad. d'après le texte de *Dox. Gr.* p. 567, 12-14.

Idées et l'être corruptible et imitatif des objets sensibles. La réalité se découpe pour les platoniciens en deux mondes, un monde intelligible et un monde sensible, l'un étant une imitation de l'autre. Plus précisément, le monde sensible chez Albinus est composé de la matière et d'une présence intelligible, la forme, les deux mondes composant une relation hiérarchique dans le sens que l'assemblage de forme et de matière participe en quelque sorte et se conforme d'une certaine manière aux Idées. On s'intéresse aussi au IIième siècle aux rapports théologiques resserrant le lieu intelligible divin et le sensible, aux intermédiaires démonologiques qui assurent, en établissant une continuité hiérarchique, la relation entre les hommes et Dieu.

Nous avons noté, en ce qui concerne la production de l'être, une certaine ambiguïté au sujet des causes premières de l'univers et des rapports qui subsistent entre eux: d'une part, les Idées se tiennent, en tant que pensées divines, dans un rapport intime avec Dieu (surtout dans la perspective aristotélicienne d'Albinus); d'autre part, Dieu, en tant que le Bien de la *République*, se situe au delà, dans l'ordre causal et ontologique, des Idées. Si nous pouvons relever sur ce dernier point quelques traces de l'enseignement oral de Platon s'y rapportant, les platoniciens toutefois ne semblent guère aller plus loin dans l'exploration philosophique de ces notions. Il n'y a que l'ébauche d'une relation hiérarchique entre Dieu et les Idées, qu'on ne confronte point avec le rapport entre Dieu et les Idées en tant que pensées divines. D'un autre côté, on trouve chez Albinus et chez Numénius une cosmologie particulière, où Dieu et les Idées se distinguent dans leur perfection ontologique du Démiurge. La fonction démiurgique est assumée par un principe secondaire qui se situe dans son activité formatrice à un niveau ontologique inférieur, réalisant dans la matière le monde sensible, en s'inspirant de la contemplation de la pensée (les Idées) de Dieu.

Si nous voulons retrouver la perspective où s'unissent ces conceptions diverses et quelquefois même contradictoires, il nous faudrait chercher dans l'approche scolaire du platonisme au IIième siècle, où la pensée s'avère surtout la sélection et l'interprétation traditionnelles de quelques passages dans les dialogues de Platon.

CHAPITRE II

PLOTIN: LES PREMIERS TRAITÉS

Nous nous sommes proposé dans l'Introduction de passer du contexte historique de la pensée de Plotin à une lecture de ses oeuvres, selon l'ordre chronologique de leur composition. Nous devons commencer donc cette lecture par une analyse des premiers écrits. Ces écrits, de caractère plutôt court et scolaire, constituent d'autant plus un point de départ que, d'une part, ils se rattachent étroitement à la tradition platonicienne précédente, et, d'autre part, ils recèlent déjà les traits caractéristiques de l'univers hiérarchique plotinien. On aura plus tard l'occasion de noter que les premiers traités supposent un développement antérieur de cet univers; ils expriment en quelque sorte l'exploration philosophique que Plotin avait apportée auparavant au platonisme.

I. *L'être*

Plotin fait usage, dès le premier traité, *Du Beau* (I 6), d'une division de l'être en deux natures (ou «lieux»), qui est proche de la division ontologique en deux mondes courante dans le moyen platonisme. Il discerne d'abord dans ce traité les beautés sensibles et les beautés qui sont «au-dessus» de la sensation, ou beautés non sensibles (I, I-6; 4, I-4). Pour ce qui concerne la beauté sensible, Plotin a recours dans sa discussion (ch. 2-3) à la notion de deux genres d'êtres: l'âme, dont la nature se rattache à «l'être supérieur (τῆς κρείττονος . . . οὐσίας)», reconnaît la beauté dans les choses sensibles, parce que cette beauté provient justement, comme l'âme elle-même, de l'être supérieur (2, 7-II et sq.). Quant à la beauté non sensible (ch. 4-6), on peut atteindre une notion de cette beauté en examinant l'âme: pour l'âme, la laideur consiste à se mélanger au corporel et à la matière (5, 48-50), la beauté, à se purifier de telle manière qu'elle devienne une «Idée et logos; elle devient toute incorporelle, intellectuelle; elle appartient toute entière au divin» [1]. On arrive donc à une division assez marquée entre l'être incorporel et divin, beau et bon, et l'autre nature (ἡ δ' ἑτέρα φύσις), c'est-à-dire le sensible, le monde du corporel et de la

[1] I 6 [I], 6, 13-15; cf. IV 7 [2], 10.

matière, où se manifestent la laideur et le mal (cf. 5, 57; 6, 20-25). Et pourtant la division entre les deux mondes n'est pas absolue, car le sensible participe à l'être supérieur, d'où la présence de la beauté dans le sensible (6, 29-32; cf. ch. 2-3). Les derniers chapitres du traité nous invitent toutefois à une fuite hors du corporel vers l'au delà; c'est un passage de la sensation vers une vision intérieure, une ascension vers «le lieu des Idées» et de l'Intellect [2].

Le sens ontologique de la division de la réalité en deux genres d'êtres, en deux natures, apparaît dans le traité suivant (IV 7), où une analyse de l'âme nous ramène au contraste de la nature changeante et fluide du corporel avec l'être véritable: «tout être corporel est un devenir et non une substance; 'il nait et périt; il n'est jamais véritablement' [*Tim.* 28a 3-4], il ne se conserve (σῳζόμενον) que par sa participation à l'être et pour autant qu'il y participe» (IV 7 [2], 8^5, 47-50): c'est la corruptibilité bien connue du sensible qui le distingue de l'être intelligible [3]. Plotin précise le sens qu'il attache à cette corruptibilité: les corps sont des objets *composés*, des «masses» (ὄγκοι), des êtres soumis alors à la division et à la corruption; même les corps «simples» n'échappent pas à cette destruction, étant constitués de forme et de matière (1, 8-19; 12, 12-20). Cette analyse se situe dans un contexte où Plotin s'efforce de critiquer en particulier une théorie matérialiste de l'âme [4]; l'âme s'identifie plutôt pour Plotin avec l'être «plus divin», l'incorruptible [5]. En rejoignant par la purification de l'âme cet être supérieur, on voit, d'après Plotin, un Intellect «qui voit non pas les choses sensibles et mortelles, mais qui conçoit l'éternel par ce qu'il a d'éternel; il voit tout dans l'intelligible, étant lui-même devenu un monde intelligible" (10, 32-37). L'expression «monde intelligible» revient dans le cinquième traité (V 9, 9, 7; 13, 13-14), qui commence avec une représentation

---

[2] I 6 [1], 9, 34-36 et 40-41.

[3] Voir aussi IV 7 [2], 3, 19-25; 8, 38-45; 9; pour σῴζειν cf. IV 7 [2], 9, 4-5; Maxime de Tyr XI 11, p. 143, 7-10; (Pseudo-)Aristote *De mundo* VI 397b 10; Numénius fr. 4a et des Places p. 110 note 5 *ad* fr. 15; Alex. Aphro. *In met.* p. 123, 19 sq.; Diog. Laërt. III 15 (Alcimus); Plotin V 9 [5], 5, 46.

[4] Cette critique se trouve en partie déjà chez Alexandre d'Aphrodise (cf. Bréhier t. IV pp. 182-183, 189 n. 1). Si l'analyse aristotélicienne du corps sensible (comme composé de forme et de matière) apparaît dans le moyen platonisme (*supra* p. 21), elle fait partie toutefois de la critique antimatérialiste d'Alexandre (*De anima* pp. 2, 25 sq.). Cf. V 9 [5], 3, 9-20. En isolant l'aspect quantitatif (ὄγκος) du sensible, Plotin aurait été amené à donner au mot ἄογκος un nouveau sens, désignant le manque de «masse» dans l'intelligible; cf. VI 4 [22], 5; H. R. Schwyzer, *art.* «Plotinos», *R.E.* col. 525, 57.

[5] IV 7 [2], 8^5, 43-50; 9; 10, 1-2; cf. *infra* n. 53.

de deux lieux, l'un de la sensation, l'autre de l'Intellect qui est le lieu véritable et l'être réel, séparé, dans sa perfection et dans sa suffisance, du monde corruptible [6].

La réalité se divise donc pour Plotin, comme pour ses prédécesseurs, en deux genres d'êtres: l'être sensible, caractérisé par une nature corporelle et corruptible; et l'être intelligible, doué d'une nature incorporelle, incorruptible, divine et réelle. La division ontologique était conçue au IIe siècle plutôt comme une division entre deux mondes. Albinus trouvait toutefois dans le monde sensible une certaine présence intelligible, la forme immanente. Cet intelligible composait avec la matière un ensemble, l'objet sensible, qui participait dans une certaine mesure à l'intelligible supérieur [7].

Une présence intelligible se fait remarquer aussi dans le monde sensible de Plotin. C'est la forme (ou logos) qui «domine» la matière, pour constituer avec elle l'objet sensible [8]. Quant à la «participation», ou plus particulièrement au rapport entre la forme immanente et l'intelligible supérieur, Plotin l'explique à l'aide de deux conceptions traditionnelles: celle d'un logos dynamique qui procède

---

[6] V 9 [5], 1; 3, 1-8; 4, 7-17; 5, 34-48. Plotin précise le sens de la séparation des deux mondes; ce n'est point une séparation locale (13, 10-14). Voir IV 2 [4], 1 où la comparaison entre le divisible et l'indivisible est aussi un contraste entre des masses sensibles localisées et ce qui n'a pas besoin de lieu (11-21; cf. V 9 [5], 5, 43-45; 6, 1-2). Le lieu est inhérent à l'aspect quantitatif du sensible; au contraire l'absence de spatialité du monde intelligible le rend accessible à l'âme si celle-ci se dégage du corporel (par la purification; voir I 6 [1] et IV 7 [2], 10, 27-32). En ce sens, l'intelligible est «partout» par rapport à la localisation propre au sensible; cf. Alex. d'Aphro. *De anima* (*Mantissa*) p. 112, 5-9, 31-32; p. 113, 21-24. Si on a pu faire remarquer (*supra* p. 22) une mentalité «localisante» chez les moyens platoniciens, il faut signaler aussi que ce n'est point la règle générale; cf. Philon, *De op. mundi* 17, p. 152; Lucien *Vitarum auctio* 18, éd. Jacobitz t. I p. 239, 7-8: ποῦ δὲ ἑστᾶσιν [*scil.* αἱ ἰδέαι]; ΣΩΚ. Οὐδαμοῦ· εἰ γάρ που εἶεν, οὐκ ἂν εἶεν (cf. Aristote *Phys.* III 4, 203a 8-9: Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν . . . οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς).

[7] Cf. *supra* p. 22.

[8] I 6 [1], 2, 13-28; IV 7 [2], 4, 18-21; V 9 [5], 2, 12-16; cf. Harder t. Ib p. 366: «das sinnliche Schöne bekundet die Gegenwart der Idee hier auf Erden. Natürlich wird der Platoniker es aus der oberen Welt herleiten, aber nicht diese Herleitung, sondern umgekehrt die Analyse des sichtbar Schönen, und damit die Anerkennung seines Vorhandenseins ist das eigentlich Bedeutsame». La forme qui «domine» (I 6 [1], 2, 16-17; 3, 11, 17-18 et 32-33) est d'origine aristotélicienne (Harder p. 371), mais noter 6, 31-32: κρατῇ . . . ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν; ceci évoque le *Timée* (69b 2-5; cf. *infra* p. 56 n. 15; cf. Philon *Quod deus* 80, p. 102 et R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome 1967, p. 263).

(προσίον) ou sort en «courant» (ἐκδραμοῦσαι) de l'intelligible supérieur pour ordonner la matière [9]; et celle de l'activité artisanale, selon laquelle le rapport entre la forme dans le sensible et l'Idée est celui de l'extériorisation, dans la matière, de l'Idée qui préexiste dans la pensée d'un artisan [10]. Nous retrouvons ici, dira-t-on, les difficultés que Platon avait rencontrées dans le *Parménide*, car de la présence d'une Idée dans la multiplicité et dans la masse du sensible s'ensuit une fragmentation de cette Idée [11]. La discussion dans le quatrième traité (IV 2) apporte une lumière. Plotin y décrit, parmi d'autres choses, un être intelligible *mais divisé*. C'est la forme dans le sensible, un être qui se distingue de l'intelligible supérieur (d'où il vient) par la division qui lui survient dans son rapport avec les corps [12]. L'intelligible subsiste donc soit au niveau du monde intelligible dans un état pur et indivisible, soit dans un état divisé dans le monde sensible. En revenant à la forme sensible dans le cinquième traité (V 9), Plotin présente cette forme comme une image, une imitation de l'Idée dans le monde intelligible [13], et c'est au cours de son passage de l'âme démiurgique au corporel, c'est dans sa fragmentation par le corporel, que la forme reçoit son être imitatif, son statut d'image [14].

Plotin trouve donc une présence intelligible dans le monde sensible, et affirme l'identité originaire de cette présence avec les Idées dans le monde intelligible. Un certain recours à la continuité

---

[9] I 6 [1], 2, 18-24 et 27-28; 3, 33-36 (texte rappelant *Tim.* 50c, cité *supra* p. 24 n. 20). Ce dynamisme de l'intelligible est conditionné par l'état de réceptivité de forme que présente la matière sans forme par rapport à l'intelligible (I 6 [1], 2, 13-18; 6, 30-32; cf. V 9 [5], 9, 8-14).

[10] I 6 [1], 3, 5-15 (cf. *supra* p. 26). Le dynamisme intelligible et l'activité démiurgique se rejoignent dans IV 7 [2], 2, 22-25: le passage du logos vers la matière se fait par le moyen de l'âme démiurgique (qu'on trouve déjà dans I 6 [1], 6, 29-30). Cf. V 9 [5], 2, 15-23.

[11] Cf. I 6 [1], 3, 7-14; c'est le problème de la participation (auquel Albinus fait allusion, dans le passage cité p. 22) soulevé en particulier par l'aristotélisme (Aristote *Mét.* A 6, 987b 13-14; Alex. d'Aphro. *ad loc.* p. 52, 3-5 [noter τίνα τρόπον par rapport à la phrase du *Timée* cité *supra* p. 22 n. 16, *infra* p. 60]; cf. p. 121, 4-9). Un recours à la fonction démiurgique serait la solution de Platon lui-même au problème du *Parménide*, d'après J. M. Rist, «The Immanence and Transcendence of the Platonic Form», *Philologus* 108 (1964), pp. 231-232.

[12] IV 2 [4], 1, 31-41; cf. H. R. Schwyzer, «Zu Plotins Interpretation von Platons Tim. 35a», *Rhein. Mus.* 84 (1935), pp. 363-368.

[13] V 9 [5], 3, 35-37 (Henry-Schwyzer renvoie à *Tim.* 50c); 5, 17-19 et 36-41; cf. I 6 [1], 3, 33-36 (voir *supra* n. 9).

[14] Cf. I 6 [1], 3, 8-9; IV 2 [4], 1, 31-41; V 9 [5], 3, 35-37; 9, 11-15.

dynamique et artisanale [15], et l'interprétation de la forme sensible comme être differencié (mais provenant) du monde intelligible, expliquent la constitution de cette présence. Le sujet sera repris d'une autre façon plus tard dans les traités VI 4-5. Nous voulons noter seulement ici que, dans les premiers traités, Plotin établit entre les deux mondes une relation de caractère hiérarchique: le monde sensible possède, grâce à une présence intelligible, un certain degré d'être, qui toutefois s'avère inférieur par rapport à l'être véritable qu'est le monde intelligible.

Nous avons suivi jusqu'ici quelques développements chez Plotin au sujet de la division ontologique platonicienne traditionnelle, en particulier à propos de la nature corruptible du sensible, de son aspect intelligible et du rapport de cet aspect avec le monde intelligible. Il y a également dans les premiers traités de Plotin une exploration de la nature du monde intelligible, un approfondissement d'une notion que nous avons rencontrée un peu plus haut: le monde intelligible conçu comme Intellect [16].

Cette conception est discutée en détail dans le cinquième traité (V 9), où, pour parvenir au lieu intelligible, Plotin utilise à sa manière un moyen d'ascension traditionnel (d'après le *Banquet*; *supra* p. 27), aboutissant à un Intellect, «qui . . . est l'être réel et l'existence véritable», dont l'être en tant que tel est demontré par «une autre voie» (2, 2-22; 3, 1-8). C'est une voie cosmologique, où l'intelligible apparaît comme une cause première, un Intellect, d'où une âme démiurgique reçoit son inspiration pour la formation des choses sensibles (ceci nous rappellant l'Intellect divin et sa pensée dans la cosmologie d'Albinus) [17]. Plotin développe toutefois le rapprochement du monde intelligible et de l'Intellect, jusqu'au point où l'Intellect s'identifie à l'être: «l'Intellect est donc les êtres réels eux-mêmes. . . ils ne sont ni avant (πρό) ni après (μετά) lui . . . les

---

[15] En caractérisant le logos dynamique plotinien comme une «construction sur une base stoïcienne» (R. E. Witt, «The Plotinian Logos and its Stoic Basis», *Class. Quart.* 25 [1931], p. 111), on risque de méconnaître la manière exploratrice dont Plotin se sert de ces notions, ainsi que le contexte platonicien (*Tim.* 50c) et moyen platonicien de sa pensée. Il faut apporter aussi quelques nuances à l'idée d'un dynamisme «stoïcien» chez Plotin; cf. R. Harder, «Quelle oder Tradition?», *Entretiens Hardt* V (1960), p. 329, par rapport en particulier à la présentation donnée par W. Theiler, «Plotin zwischen Plato und Stoa», *loc. cit.* pp. 72-74.

[16] *Supra* p. 35; l'intelligible et l'Intellect semblent s'identifier dans une certaine mesure déjà dans I 6 [1], 9, 34-35; 6, 13-21; IV 7 [2], 10, 32-37.

[17] V 9 [5], 3, 25-37; cf. *supra* pp. 29-30.

formules suivantes sont donc exactes: 'être et penser, c'est la même chose' [Parménide fr. B3]; 'la science des êtres sans matière est identique à son objet' [Aristote *De anima* Γ 4, 430 a]» [18]. S'il faut tenir à une certaine antériorité des Idées par rapport à l'Intellect («il n'est pas exact de dire que les Idées sont des pensées, si on le prend en ce sens qu'une chose devient ou est ce qu'elle est après que l'Intellect en a eu la notion. Car il faut que l'objet de la notion soit antérieur [πρότερον] à la notion» [19]), l'Intellect et les Idées composent toutefois une seule nature (μία . . . φύσις), «l'Intellect et l'être ne font qu'un (τὰ ἄμφω ἕν)» (V 9, 8, 16-17). On pourrait évoquer ici les tendances aristotéliciennes d'Albinus (*supra* p. 26), mais Plotin exprime l'identification et l'unification de l'Intellect et des Idées par un usage beaucoup plus poussé de la noétique aristotélicienne. Il nous dit ainsi, dans les perspectives de cette noétique, que chaque intelligible est un intellect: «qu'est donc l'Idée? Un intellect ou une substance intellectuelle; chaque Idée n'est point différente de l'Intellect; elle est un intellect. L'Intellect complet est fait de toutes les Idées, et chacune des Idées, c'est chacun des intellects» [20]. Une fois que le monde intelligible est constitué en unité d'Intellect et d'être, Plotin revient au chapitre 9 (ligne 8) du traité V 9 à l'autre partie de la réalité, le monde sensible, pour traiter de son rapport avec le monde supérieur [21].

[18] V 9 [5], 5, 26-31; cf. ch. 5 en entier; 6, 1; cf. V 4 [7], 2, 43-44; V 1 [10], 8, 14-18; Plotin souligne ici (V 9 [5], 5, 10-11; 8, 12-22) l'unité que composent l'Intellect et son objet de pensée, l'être, unité qui n'est divisée que dans la logique des hommes; dans d'autres traités, l'Intellect et son objet semblent comporter en eux-mêmes une distinction (V 4 [7], 2, 10-11; V 1 [10], 4, 31-33; III 9 [13], 1, 10-15; VI 7 [38], 39, 11-13; cf. *infra* p. 45).

[19] V 9 [5], 7, 14-18; c'est un platonisme qui tient à la réalité propre et distincte de l'Idée; cf. VI 6 [34], 6, 5 sq., citant encore *De anima* Γ 4, 430a: Plotin s'oppose, semble-t-il, aux implications de la noétique aristotélicienne; cf. Alex. d'Aphro. *De anima* p. 90, 3-9; F. P. Hager, « Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 46 (1964), pp. 178-179.

[20] V 9 [5], 8, 2-4; cf. V 1 [10], 4, 26-28 et 30-33. H. J. Krämer, *op. cit.*, p. 418 n. 159 rattache l'identification εἶδος-νοῦς à une tradition Académique remontant à Xénocrate; nous pensons toutefois qu'il faut situer cette notion dans le contexte de la dualité unie du νοῦς-νοούμενον de la noétique aristotélicienne; cf. Alex. d'Aphro. *De anima* p. 89, 18 sq. (τὸ γὰρ ἄυλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς); pp. 86, 14 sq.; 109, 5 sq.; cf. Aristote *Mét.* Λ 9, 1075a 1-5 οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ; voir le commentaire du (pseudo-) Alexandre *In met.* p. 713, 40 sq. (texte tardif, mais qui s'inspire peut-être des commentateurs aristotéliciens; cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, Liège-Paris 1942, pp. 18-19): ὁ νοῦς καὶ τὸ νοούμενον οὐχ ἕτερά ἐστιν . . . τὰ γὰρ κυρίως νοητά, ὡς ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς εἴρηται, νοῖ εἰσι καὶ οἱ νοῖ νοητά.

[21] Pour l'intelligible comme Intellect/être, voir aussi *infra* n. 26.

La description du monde intelligible reprend dans le traité suivant (IV 8 [6], 3). Pour expliquer sa théorie de l'âme, Plotin s'intéresse ici plutôt à l'aspect multiple de l'intelligible, et en particulier aux différences qui distinguent les natures des êtres au sein du monde intelligible: «ce monde [intelligible] contient aussi les puissances intellectuelles comprises dans l'Intellect et les intellects individuels (car l'Intellect n'est pas un, mais à la fois un et multiple); les âmes aussi doivent être unes et multiples; d'une âme unique proviennent des âmes multiples et différentes, comme d'un genre unique proviennent les espèces, supérieures (ἀμείνω) et inférieures (χείρω), les unes sont mieux douées d'intelligence (νοερώτερα), et les autres moins (ἧττον) . . . .; l'Intellect contient en sa puissance tous les autres êtres. . . c'est comme si une ville avait une âme [22]; elle contient des habitants dont chacun a une âme, mais l'âme de la ville est plus parfaite (τελειοτέρα) et plus puissante (δυνατωτέρα), bien que rien n'empêche que les autres âmes soient de même nature (φύσις) qu'elle» [23]. Plotin établit ensuite une distinction entre l'Âme (avec ses fonctions démiurgiques) et l'Intellect, sans enlever à l'Âme sa nature intelligible. Les comparaisons avec les genre/espèces et la ville peuvent suggérer que Plotin conçoit l'intelligible comme doué d'une structure plutôt hiérarchique [24], mais il suffit pour le moment de faire remarquer la multiplicité et la diversification de natures qui se trouvent dans le monde intelligible du traité IV 8. Une autre description de l'aspect multiple et diversifié de l'intelligible se rencontre plus tard dans un autre contexte [25], mais Plotin revient aussi dans les traités suivants à l'intelligible envisagé comme l'unité de l'Intellect et de l'être [26].

---

[22] Pour l'image de la ville, voir Philon d'Alex. *De opif. mundi* 17, p. 152; (pseudo-)Aristote *De mundo* V, 396a 33 sq.; VI, 400b 25 sq.

[23] IV 8 [6], 3, 8-19; cf. *infra* p. 63.

[24] Pour un indice d'une certaine supériorité de l'Intellect par rapport aux autres intelligibles, cf. V 1 [10], 4, 8-12 (νοῦν προστάτην); IV 1 [21], 1-2; pour l'Intellect par rapport à l'Âme, cf. *infra* p. 49.

[25] Une réfutation de l'identification de l'être avec l'unité (VI 9 [9], 2, 16 sq.): l'intelligible est multiple en tant que totalité d'être; lieu d'être, de vie et d'intellect (cf. P. Hadot, «Être, Vie, Pensée, chez Plotin et avant Plotin», *Entretiens Hardt* V [1960], pp. 119 sq.); et lieu des Idées (qui sont des composés; cf. V 4 [7], 2, 7-10 et *infra* p. 43).

[26] V 4 [7], 2, 42-48 (citant le *De anima* d'Aristote); V 1 [10], 4, 26-44 (où il est question de la théorie de dérivation; l'identité et la différence que les aspects de l'intelligible comme Intellect/être impliquent, permettent d'introduire dans l'intelligible les catégories de l'être du *Sophiste* 254-255 de Platon; voir aussi V 9 [5], 10, 12-13.)

2. *La production de l'être*

La pensée de Plotin semble évoluer, d'après ce qu'on a étudié jusqu'ici, dans le cadre de la division ontologique platonicienne. La structure de la réalité chez Plotin cependant se révèle plus complexe et plus diversifiée; à l'ensemble hiérarchique des deux mondes s'ajoutent un être antérieur, dans l'ordre causal et ontologique, à l'Intellect, l'Un, et un être postérieur (mais toujours rattaché dans le monde intelligible) à l'Intellect, l'Âme. Les trois rangs que constituent l'Un, l'Intellect et l'Âme se resserrent dans une continuité causale, la dérivation de toutes choses de l'Un. La première présentation explicite [28] de cette structure se trouve dans le sixième traité, IV 8.

Plotin élabore dans les chapitres 5 à 7 du traité IV 8 un éclaircissement cosmologique du problème auquel est consacrée cette oeuvre, c'est-à-dire la descente de l'âme dans le corps. Pour situer la descente de l'âme dans le cadre de la production de l'être en général, Plotin décrit cette production, en la présentant sous la forme de contrastes entre le «caché» et le «manifeste», entre l'aspect «statique» et l'aspect «dynamique» des êtres [29]. Ce sont les puissances formatrices de l'Âme

[28] Cette structure n'apparaît guère explicitement dans les cinq premiers traités. La structure de l'univers dans I 6 [1] évoque surtout un platonisme traditionnel tiré du *Phèdre*, du *Banquet*, et de la *République* (pour l'interprétation du Bien comme le Beau, Dieu, Père, l'au-delà, comparer I 6 [1], 6, 25-26; 7, 9; 8, 21; 9, 37-38 et 42-43 avec l'interprétation médio-platonicienne, *supra* p. 27). IV 7 [2], 10, 34-37, où Bréhier *ad loc.* trouve les «hypostases», résume *Rép.* VI 508de, 517bc. Le «plus haut» qui est «un» (τὸ δ'ὑπέρτατον ἕν) dans IV 2 [4], 2, 52-55 (si ce passage est vraiment plotinien et non pas porphyrien; cf. Schwyzer, *art. cit.*, pp. 367-368) correspond à l'indivisible *dans* les intelligibles discuté auparavant (1, 29-31). Mais l'Intellect, représentation multiple de l'unité totale de la cause première dans V 9 [5], 2, 24-27, exprime un aspect de la théorie de l'Un et de la dérivation; cf. V 9 [5], 14, 1-6.

[29] Pour le contraste caché/manifeste, cf. IV 8 [6], 5, 30-35; 6, 1 et 23; Harder t. Ib, p. 451 renvoie à l'école de Taurus (moyen platonicien; cf. Jamblique *apud* Stob. *Flor.* éd. Wachsmuth t. I, p. 379, 1-5); le contraste a toutefois une allure stoïcienne: cf. Marc Aurèle VII 10; (pseudo-)Aristote *De mundo* VI, 399a 33-35; Cicéron *De divin.* I, 56, 128; Witt, *art. cit.*, p. 103 (un texte intéressant se trouve chez Hippolyte *Elenchus* VI 9, p. 136, 23 sq. [à propos du gnosticisme attribué à Simon le Mage]: τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν [le feu étant la «racine» de toutes choses] . . . τὸ μέν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν. κεκρύφθαι δὲ τὰ κρυπτὰ ἐν τοῖς φανεροῖς τοῦ πυρός, καὶ τὰ φανερὰ τοῦ πυρὸς ὑπὸ τῶν κρυπτῶν γεγονέναι. ἔστι δὲ τοῦτο [glose de Hippolyte?], ὅπερ Ἀριστοτέλης δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καλεῖ ἢ Πλάτων νοητὸν καὶ αἰσθητόν). Pour le contraste entre l'aspect statique (cf. *Tim* 42e 5, et Numénius fr. 8; fr. 15, 2, et des Places *ad loc.*) et l'aspect dynamique, cf. IV 8 [6] 3, 28; 5, 30-35; 6, 3, 8-10 et 12-13; 7, 10, 17 et 20-21; pour le «déroulement» (ἐξελίττεσθαι), image peut-être posidonienne, cf. Theiler, *Die Vorbereitung . . .*, p. 96 sq.

qui sont «cachées» dans l'incorporel, et les êtres intelligibles qui sont «cachés» selon un mode d'existence informe dans la seule chose qui soit, l'Un (5, 29-35; 6, 1-4). Mais puisqu'il «est inhérent à toute nature de produire ce qui lui est postérieur (τὸ μετ' αὐτήν)», de «dérouler» de sorte que sa puissance s'étende à ceux qu'elle produit sans que cette nature sorte de sa propre «assise» (οἰκείᾳ ἕδρᾳ) [30], pour cette raison l'Un n'est pas resté «statique», en ce sens que sont engendrés à partir de lui la multiplicité des êtres intelligibles, et ensuite après eux ceux du rang de l'Âme (ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν). De l'Âme et de ses puissances intelligibles, enfin, découle la beauté du monde sensible, une merveilleuse manifestation de l'intelligible lui-même sorti d'une existence cachée dans l'Un [31]. C'est dans ce processus du déroulement de la puissance de l'intelligible, dans cette manifestation, que s'inscrit la descente de l'Âme.

Nous trouvons donc dans le traité IV 8 [6] une cause antérieure à l'être intelligible, l'Un, qui apparaît comme la source des êtres intelligibles et des êtres du rang de l'Âme, l'Âme et les puissances psychiques produisant à leur tour le monde sensible [32]. Le sens de l'antériorité de l'Un et de la causalité qui s'établit entre lui, les êtres intelligibles, et l'Âme, se précise dans le traité suivant, V 4. Pour bien saisir le sens et l'importance de ces conceptions, nous allons consacrer quelques pages à l'étude de cet écrit.

La discussion dans V 4 [7] prend pour point de départ la thèse: «si quelque chose se trouve après le Premier (μετὰ τὸ πρῶτον), il est nécessaire que cette chose tire son être du Premier» [33]. En développant cette thèse, Plotin exprime ce qu'il entend par «le Premier»

---

[30] IV 8 [6], 6, 7-16; Plotin se réfère au «déroulement» d'une semence (cf. *supra* n. 29); il a recours aussi à la bonté du démiurge du *Timée* 29e-30a pour expliquer l'aspect dynamique (ch. 6, lignes 13, 17, 19, 25).

[31] IV 8 [6], 6, 1-7 (lisant αὐτὰ, ligne 5, avec Henry-Schwyzer; Harder adopte le αὐτὸ de Vitringa et de Müller); cf. 5, 29-37 et 6, 23-28: «donc ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles . . . tout se tient (συνέχεται πάντα), et pour toujours, les uns existant νοητῶς, les autres existant αἰσθητῶς»; ce qui suit nous est bien connu: «Ceux-là existent par eux-mêmes, ceux-ci reçoivent éternellement l'existence, en participant aux premiers, imitant autant qu'ils peuvent (καθ'ὅσον δύναται) la nature intelligible».

[32] Cette présentation des trois «hypostases» dans IV 8 [6] semble supposer une élaboration antérieure de cette théorie. S'il n'y en a que quelques traces dans les traités précédents (cf. n. 28), les formules traditionnelles des premiers traités peuvent recouvrir, et servir à signifier, les hypostases (cf. H. R. Schwyzer, *RE* art. «Plotinos», col. 559; Harder t. Ib, p. 378), *pace* F. Heinemann, *op. cit.* pp. 122-123.

[33] V 4 [7], 1, 1-2; cf. 1, 20-22, 37-39.

Nous pouvons tirer de cette lecture de quelques chapitres des premiers traités plotiniens les conclusions suivantes. La division de la réalité en deux natures, en deux mondes (intelligible et sensible), apparaît dans les premiers traités de Plotin comme chez ses prédécesseurs platoniciens. Mais il semble que Plotin se penche sur la question du sens de cette division, dans la mesure où il analyse la corruptibilité du sensible: c'est, d'après lui, la fragmentation et la destruction auxquelles est soumis l'être quantitatif et composé (de forme et de matière) des objets sensibles. Il y a division entre les deux mondes, mais elle se tempère, chez Plotin (comme chez Albinus), grâce à une présence intelligible dans le sensible, établissant un rapport entre les deux mondes. Pour expliquer ce rapport, Plotin, d'une part, utilise des schèmes de continuité (dynamique et démiurgique) qui expliquent le passage de l'intelligible du monde supérieur au monde sensible, et d'autre part il isole cet intelligible dans le sensible pour le présenter comme un être distinct, mais inférieur à ce qu'était son état ontologique antérieur (dans l'intelligible), à cause de la division qui lui survient dans le corporel. Le monde sensible participe de cette façon à l'être véritable du monde intelligible, et se tient ainsi dans une relation hiérarchique avec le monde intelligible. Plotin témoigne, dans ces conceptions, d'une réflexion exploratrice dans le cadre de la tradition platonicienne, une réflexion qui s'applique aussi à la description du monde intelligible par rapport aux divers aspects de la pensée précédente (celle d'Albinus, par exemple), et qui parvient à une théorie plus systématique: les aspects de l'être véritable et de l'Intellect s'identifient l'un à l'autre. Dans d'autres contextes, Plotin souligne plutôt la multiplicité et la diversification qui se révèlent au sein du monde supérieur.

Les essais de clarification et d'élaboration philosophiques que nous venons de décrire, sont présupposés, semble-t-il, dès les deux premiers traités [27]. Nous pouvons donc envisager les premiers traités comme des expositions, en quelque sorte, de thèmes traditionnels auxquels Plotin avait donné un aspect et un sens plus développés et plus systématiques.

---

[27] Voir notamment l'analyse de la corruptibilité dans IV 7 [2]; la forme dans le sensible, image de l'Idée (cf. *supra* notes 13 et 14); le monde intelligible comme Intellect (*supra* p. 37 et note 16).

(1, 5-20), pourquoi ce n'est point l'Intellect (2, 3-11), et comment se fait la production des choses (et en premier lieu l'Intellect) à partir du Premier (1, 23-36; 2, 12-39), nous permettant ainsi d'entrevoir le sens qu'il attache à ces divers aspects.

«Le Premier» est décrit comme une chose absolument simple (ἁπλοῦς), «étrangère . . . à toute composition (σύνθεσις) . . . et parce qu'elle est simple et la première de toutes, elle se suffit à elle-même, car ce qui suit a besoin de ce qui précède ; ce qui n'est pas simple a besoin des termes simples, dont il doit être composé» [34]. Le Premier est cet être absolument simple qui doit précéder tout ce qui s'avère postérieur d'un point de vue causal (les corps et l'Intellect, par exemple, car ils sont composés, et supposent donc des éléments antérieurs [35]). Il se différencie et reste en dehors des êtres postérieurs en vertu de sa simplicité indépendante absolue [36]. Il est donc nécessairement «un» (cf. 1, 15), et c'est pourquoi l'Intellect n'est pas «le Premier», car il n'est pas simple, à cause de la dualité que renferme déjà son être en tant qu'être intelligible/activité intellectuelle (2, 3-11). Après avoir décrit l'Un, Plotin s'efforce d'expliquer la production des choses postérieures par rapport à cette cause. Comme l'Un est cet être absolument premier du point de vue causal, et comme le hasard ne peut être envisagé comme cause, la constitution des êtres postérieurs doit s'expliquer à partir de l'Un (cf. 1, 22-23 et 36-39). Rappelant quelques thèmes du traité précédent (IV 8), Plotin se croit en mesure d'établir la production des choses à partir de l'Un, celui-ci conçu comme l'être le plus parfait et la plus grande puissance, étant donné que les autres êtres ont, tous, une puissance génératrice et dynamique [37]. Un dynamisme accompagne donc

---

[34] V 4 [7], 1, 11-15.

[35] Cf. V 4 [7], 1, 17-20 (les corps) ; 2, 9 (l'Intellect).

[36] V 4 [7], 1, 5-13 ; Plotin présente ses vues en plus grand détail dans V 6 [24], 3 ; III 8 [30], 9-10 ; V 5 [32], 4 ; V 3 [49], 12, 9 sq. ; cf. VI 9 [9], 2, 29-32 : ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἴδη καὶ τὸ ὂν οὐ πρῶτα. Εἶδός τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὕστερον· ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα (cf. VI 9 [9], 6, 18 sq.).

[37] V 4 [7], 1, 23-36 (cf. IV 8 [6], 6, 7-8 ; V 1 [10], 6, 37-38) ; pour l'analogie entre l'aspect générateur des êtres inférieurs et la puissance génératrice divine, voir *Corp. Herm.* XI 13, t. I p. 152, 12-15 : «car s'il a été démontré que toi, tu ne peux exister sans activité aucune, combien plus Dieu ! . . . et si Dieu n'est pas inactif (ἀργός), mais au contraire parfait, c'est donc qu'il crée toutes choses» (trad. Festugière ; cf. ch. 5, pour le Dieu «actif», son activité étant une δύναμις . . . ἀνυπέρβλητος). Le texte plotinien utilise le *De anima* (B 4, 415a 26-b1) d'Aristote (Harder t. Ib p. 456), ainsi que les conceptions d'inspiration stoïcienne que nous allons mentionner.

l'aspect statique (la simplicité indépendante absolue) de l'Un sans le modifier: c'est une «intellection» (νόησις), une activité secondaire qui accompagne mais se distingue de l'activité essentielle de l'Un, et qui établit ainsi la possibilité de la constitution d'un être nouveau à l'extérieur de l'Un [38]. De cette manière se réalise un premier pas vers la production de l'Intellect et des autres êtres à partir de l'Un. Pour mieux comprendre ces conceptions, il nous faut passer de la lecture du traité V 4 [7] à une comparaison entre l'Un plotinien et la pensée philosophique précédente.

a) En ce qui concerne l'Un comme être causal antérieur, nous avons rencontré une théorie semblable, un Un analogue, dans l'enseignement oral de Platon. Il s'agit du même genre d'antériorité causale, et l'Un plotinien présente cette simplicité et cette indépendance caractérisant le premier terme supposé par les êtres composés et donc postérieurs dans une série caractérisée par l'antériorité/postériorité «selon la nature» platonicienne [39]. Plotin souligne les conséquences ontologiques de l'antériorité causale de l'Un, le

---

[38] V 4 [7], 2, 21-37; cf. IV 5 [29], 7, 13-17; II 9 [33], 8, 22-23. C. Rutten, «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin», *Rev. philos.* CXLVI (1956), présente cette «doctrine» comme une transposition et «un subtil gauchissement de la théorie aristotélicienne de l'éfficience» (p. 101). Elle s'inspirerait plutôt de la distinction stoïcienne entre qualités substantielles et effets extérieurs, exprimée en terminologie aristotélicienne (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I p. 228 n. 4). Pour illustrer la théorie des deux actes, Plotin évoque le feu, la chaleur substantielle du feu et la chaleur qui se produit à partir de cette chaleur substantielle (V 4 [7], 2, 30-33; cf. *Tim.* 58c 5-7). Cette image se trouve dans un contexte identique dans V 1 [10], 6, 34-35, où Plotin ajoute une comparaison avec la neige et le froid (cf. Philon d'Alex. *Leg. alleg.* I 5: ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν, cité d'après H. Guyot par Schwyzer, *art. cit.*, col. 575); ces images suivent toutefois dans ce texte une comparaison avec la production de la lumière à partir d'un soleil qui reste toujours «immobile» (cf. V 1 [10], 6, 28 sq.; 7, 4; VI 9 [9], 4, 10-11); nous avons affaire, semble-t-il, à une causalité émanatiste, remontant peut-être à Posidonius (Witt, *Class. Quart.* XXIV [1930], pp. 206-207; Schwyzer, *art. cit.*, col. 578; Dodds, *Entretiens Hardt* V [1960], p. 23); cf. Plotin III 4 [15], 3, 25-27: οἷον ἀπόρροιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

[39] Cf. *supra* pp. 12-13. Les premières lignes du traité V 4 suggèrent un rapprochement entre l'Un et les êtres, et une série de termes: εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθὺς ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων . . . Selon Krämer, *op. cit.*, pp. 299-306, Plotin utilise aussi d'autres dogmes provenant de l'enseignement oral de Platon (cf. V 4 [7], 2, 6-8; V 1 [10], 5, 4-11; III 8 [30], 8, 36-37); on pourrait faire remarquer la ἀναγωγή vers les premiers principes chez Platon (*Test. Plat.* No. 26A, 26B, 30; cf. 22B), et dans notre texte plotinien (voir aussi III 8 [30], 10, 20 sq.; V 5 [32], 4, 1 sq.; cf. VI 8 [39], 21, 22).

situant (comme le Bien de la *République*) «au delà de l'être» [40]. Or, chez Plotin, l'Un s'avère le principe causal simple précédant en particulier l'*Intellect.* Si l'Intellect divin d'Albinus avait précisément la fonction de cause absolument antérieure, dans le sens de l'enseignement oral de Platon (*supra* p. 28), l'Intellect comporte au contraire pour Plotin une complexité qui le rend postérieur. Cette complexité est envisagée en premier lieu comme la dualité que composent l'Intellect et l'être intelligible (V 4 [7], 2, 3-11): «l'Intellect n'est donc pas simple mais multiple, manifestant une composition (σύνθεσις) . . . Il est lui-même objet de pensée (νοητόν) et aussi pensant (νοῶν); le voilà donc déjà double». L'Intellect et son objet de pensée qui semblaient former auparavant, dans le traité V 9 [5], une unité, recèlent une dualité, un aspect composé. Mais il ne s'agit pas nécessairement ici d'une contradiction entre V 9 et V 4; Plotin part, dans le traité V 4, d'une considération de l'intellection (νόησις), un acte qui *se* constitue en Intellect (νοῦς, un ensemble de pensée et de son objet) *par rapport* à un intelligible: «mais pourquoi le générateur n'est-il pas l'Intellect? Parce que l'intellection est l'acte de l'Intellect; or l'intellection qui voit l'objet de pensée, qui est tournée vers lui et qui reçoit de lui son achèvement est en elle-même indéfinie comme la vision, et n'est définie que par l'objet (c'est pourquoi l'on dit que 'les Idées et les nombres sont faits de la dyade indéfinie et de l'Un') — ceci [l'intellection définie] est donc l'Intellect» [41]. L'Un est cet être par rapport à quoi l'intellection devient elle-même sujet et objet de pensée, c'est-à-dire l'Intellect qui est le monde intelligible. L'Un est donc le principe antérieur supposé par l'Intellect [42].

---

[40] V 4 [7], 1, 10; 2, 37-43; l'antériorité de l'Un le situe au delà de toute prédication, comme l'un absolument un du *Parménide* (V 4, 1, 9; cf. VI 9 [9], 3, 37-45; 5, 30-35). Cf. Schwyzer, *art. cit.*, col. 560-561; J. Whittaker, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ . . .», p. 96 sq.

[41] V 4 [7], 2, 3-8 (pour la comparaison entre l'intellection et la vision, cf. Aristote *De anima* B 5, 417b 18 sq.; cf. V 1 [10], 5, 17-18; III 8 [30], 11, 1-7; Plotin cite *De anima* Γ 4 et 7, à la fin du traité V 4); cf. VI 9 [9], 2, 40-43; V 1 [10], 2, 26-30; V 6 [24], 1, 15-23; 2, 4-9.

[42] Cette analyse critique de la postériorité causale de l'Intellect s'applique en particulier à l'Intellect aristotélicien qui, même en étant lui-même son objet de pensée, se «tourne» pour cela vers son principe (cf. VI 9 [9], 2, 35-40). J. M. Rist, «On Tracking Alexander of Aphrodisias», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 48 (1966), pp. 85-86, considère comme «not unlikely» le rapprochement suggéré par F. P. Hager, *art. cit.*, pp. 182-183, entre la critique plotinienne et la simplicité (ἁπλοῦς) de l'Intellect chez Alexandre d'Aphrodise (*Mantissa* p. 109, 23 sq.). Cf. A. H. Armstrong, «The Background of the Doctrine 'That

b) L'Un en tant que cause d'où s'explique la constitution des choses postérieures fait partie aussi dans une certaine mesure de la causalité platonicienne [43]. De même que certaines expressions utilisées ailleurs par Plotin («source» ou «racine», par exemple) dans sa description de l'Un se rattacheraient à la tradition platonicienne [44]. L'Un apparaît toutefois dans le traité V 4 comme l'être le plus parfaît (τελεώτατον) et le plus puissant (δυνατώτατον) de toutes choses (1, 23-25), un être évoquant surtout le Dieu suprême du siècle précédent [45]. Il faudrait souligner toutefois que Plotin fait usage de cette description de l'Un, afin qu'elle serve à réaliser la thèse du traité V 4, c'est-à-dire la production de toutes choses à partir de l'Un. Plotin s'efforce — en soulignant la perfection et la puissance de l'Un, en élaborant la notion de deux actes (activité essentielle/activité secondaire) — d'établir une dérivation de toutes choses de l'Un qui ne nuit nullement à la simplicité indépendante intégrale caractérisant l'Un en tant que principe causal absolument antérieur [46].

Pour résumer cette étude du traité V 4 et des notions qui s'y trouvent, nous voudrions souligner le rapport qui existe entre l'Un

---

the Intelligibles are not Outside the Intellect'», *Entretiens Hardt* V (1960), pp. 408-411, qui souligne la critique de la simplicité de l'Intellect aristotélicien comme contexte de la supposition chez Plotin d'une cause antérieure.

[43] Cf. *Test. Plat.* No. 10 (et la note de Gaiser *ad loc.*: il y a aussi bien une déduction à partir des principes qu'une réduction aux principes; il reste toutefois le problème du rôle que joue la Dyade dans la production des êtres chez Platon; cf. *supra* p. 15 n. 36).

[44] Cf. Krämer, *op. cit.*, pp. 345 sq. (citant des textes néopythagoriciens; les images de πηγή et de ῥίζα peuvent avoir toutefois une allure stoïcienne — voir III 8 [30], 10, 5-11 — et peuvent évoquer la causalité émanatiste signalée *supra* n. 38; voir les textes de Maxime de Tyr cités *supra* p. 24 n. 21).

[45] Cf. Albinus *Did.* X, p. 164, 27-32 (τέλειος); X, p. 165, 34-46 (ἰσχυρότερος); Maxime de Tyr XXXVIII 6, p. 444, 8-16: τὸ θεῖον πάντως ποι τίθεσαι τελεώτατον καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἰσχυρότατον . . . αὔταρκες δὲ ὂν καὶ τέλεον καὶ ἰσχυρόν, κατὰ μὲν τὴν τελεότητα τὰ ἀγαθὰ βούλεται, κατὰ δὲ τὴν αὐτάρκειαν ἔχει, κατὰ δὲ τὴν ἰσχὺν δύναται· βουλόμενος δὲ δὴ καὶ ἔχων καὶ δυνάμενος κατὰ τί μὴ δῷ;

[46] Voir aussi V 1 [10], 6, 25-40; le contraste entre l'aspect statique et l'aspect dynamique dans IV 8 [6], 5-7, V 4 [7], 2 et V 1 [10], 6, représente la dérivation envisagée du point de vue du sens causal de l'Un comme principe et source, dont l'aspect complémentaire (exprimé par le contraste entre le «caché» et le «manifeste») est la dérivation envisagée du point de vue des choses postérieures et de leur production à partir de l'Un (cf. IV 8 [6], 6). Les métaphores «émanatistes» que nous avons signalées devraient être situées dans le contexte de cette problématique causale; cf. H. Dörrie, «Emanation, Ein unphilosophisches Wort», *Parusia*, Mélanges J. Hirschberger, Francfort 1965, p. 137; J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970, pp. 93-94.

plotinien et la théorie de l'Un et de la relation d'antériorité-postériorité «selon la nature» dans l'enseignement oral de Platon. Plotin établit dans la perspective platonicienne aussi bien l'antériorité causale absolue de l'Un que son antériorité ontologique par rapport à l'être intelligible. L'Un chez Plotin s'avère antérieur, non pas précisément à l'être intelligible, mais plutôt à l'Intellect dont l'aspect noétique aristotélicien comme dualité unie d'Intellect et d'être avait présenté un certain intérêt pour Plotin (*supra* p. 38). C'est à partir d'une critique de l'unité de cet aspect noétique, dans la perspective de la causalité platonicienne, que s'élabore chez Plotin la notion de l'Un [47].

Après avoir affirmé et justifié dans le traité V 4 la dérivation des choses de l'Un, Plotin peut passer ensuite à la description de la production de l'Intellect qui, dans l'ordre causal et ontologique, est immédiatement postérieur à l'Un. La formation de l'Intellect commence, dans une première phase, par cette activité secondaire qui se produit à l'extérieur de l'Un, l'intellection. Cette intellection — c'est la deuxième phase — «pense» l'Un, et devient l'Intellect-être intelligible, une imitation, une image de l'Un (V 4 [7], 2, 23-26). La deuxième phase est expliquée en plus grand détail un peu plus tard dans les traités V 1 [10] et V 2 [11]: «la chose engendrée [*scil.* l'intellection] se retourne (ἐπεστράφη) vers lui [l'Un] [48], elle est

---

[47] Nous précisons de cette manière l'«origine» de l'Un plotinien; il s'agit bien d'une exploration et d'un développement de la tradition platonicienne. Rattacher l'origine de l'Un plotinien à une notion issue d'une interprétation «néopythagoricienne» du *Parménide*, par exemple, ne prouve rien, sans une mise en rapport avec le contexte de la pensée plotinienne. Sur cette interprétation néopythagoricienne, voir E. R. Dodds, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Class. Quart.* XXII (1928), pp. 129-142; J. M. Rist, «The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 93 (1962), pp. 389-401. (Noter Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journ. Rom. Stud.* 50 [1960], p. 2: Plotinus «does not believe in the One because he found it in the *Parmenides*; on the contrary, he finds it in the *Parmenides* because he already believes in it».) L'interprétation néopythagoricienne apparaît dans un texte porphyrien renvoyant au néopythagoricien Modératus (IIe siècle de notre ère; cf. Simplicius *In Phys.* éd. Diels, p. 230, 34 sq.), et ce texte semblerait attribuer toute la structure néoplatonicienne des hypostases à Modératus (cf. P. Merlan, *The Cambridge History* . . , p. 93). Mais ce texte attend, nous semble-t-il, une étude qui dégagerait ce qui est porphyrien, et ce qui provient vraiment de Modératus; voir la note de H. D. Saffrey, p. LXXXI n. 1, dans l'éd. de Proclus *Theol. plat.* I, et W. Theiler, «Diotima neuplatonisch», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 50 (1968), p. 35 n. 12; P. Hadot, *op. cit.* t. I p. 166 n. 1.

[48] Pour ce retour contemplatif, qui permet d'informer un être inférieur à partir d'un être supérieur chez Albinus et Numénius, voir *supra* pp. 29-30.

fécondée, et elle se constitue en se 'regardant' elle-même, et c'est l'Intellect» [49]. Ce «regard», qui fait de l'intellection l'Intellect, implique la définition qu'apporte l'intellection à l'inspiration indéfinie reçue de l'Un. L'Intellect se présente comme une partie délimitée (μέρος) des puissances indéfinies de l'Un [50]; ces puissances revêtent une définition, une forme, constituant par conséquent le monde des êtres véritables, le monde des Idées [51]. La production des choses chez Plotin se poursuit de la constitution de l'Intellect à celle de l'âme et du monde sensible d'une manière régulière, mais non sans quelques particularités introduites par des problèmes relatifs au caractère de l'âme et du monde sensible, qu'il conviendra de mentionner.

Plotin se montre bien conscient d'abord des inconsistances parmi les opinions que Platon exprime au sujet de l'âme [52], et on peut observer aussi chez lui un effort pour élaborer une théorie consistante et unificatrice. Ainsi, si comme le faisait Platon dans le *Phédon* (79d), il choisit pour définir la nature de l'âme la «partie divine» (τῆς θείας μοίρας) de la réalité, c'est-à-dire le monde intelligible [53], l'âme remplit aussi pour Plotin les fonctions démiurgiques qu'assumait l'Âme du monde médio-platonicienne [54]. Il est intéressant de voir comment Plotin arrive à réunir ces deux aspects de l'âme. Après avoir comparé le monde intelligible à une «âme» d'une ville et les âmes (inférieures) des habitants, dans le passage dans IV 8 que nous avons cité plus haut, Plotin nous dit: «la fonction de l'âme raisonnable est de penser (νοεῖν), mais n'est pas seulement de penser; qu'est-ce qui, en effet, la distinguerait de l'Intellect? Ajoutant à sa faculté intellectuelle autre chose qui est son mode d'existence propre, elle ne reste pas intellect — elle aussi a une fonction propre... en jetant son regard sur la réalité antérieure

[49] V 2 [11], 1, 9-11 (nous adoptons l'interprétation de Henry-Schwyzer).

[50] V 1 [10], 7, 13-15. Ce passage éclaire le sens du statut d'«image» qui caractérise l'Intellect par rapport à l'Un (7, 1-2; cf. 6, 30-35): l'Intellect/intelligible s'avère l'expression partielle et délimitée des puissances de l'Un.

[51] V 1 [10], 7, 13-26 (cf. VI 9 [9], 3, 37-40). Pour une lecture plus détaillée de cette partie du traité V 1, dans le cadre d'une discussion des problèmes que soulève le texte grec, voir P. Hadot, *Rev. de l'hist. des religions* CLXIV (1963), pp. 94-95 (Henry-Schwyzer, t. III p. 397, adopte la lecture proposée par Hadot).

[52] Cf. IV 8 [6], 1, 23-28; J. Moreau, *op. cit.*, pp. 150-151.

[53] IV 2 [4], 1, 5; cf. I 6 [1], 2, 7-9; IV 7 [2], 10, 1; IV 8 [6], 7, 1-2; V 1 [10], 2, 6-8; IV 1 [21], 1-2.

[54] I 6 [1], 6, 29-31; IV 7 [2], 2, 22-25; V 9 [5], 2, 15-18; 3, 26-36; VI 9 [9], 1, 17-26; V 1 [10], 2, 1-5.

[l'Intellect], elle se regarde elle-même et ordonne ce qui la suit, le gouverne et le commande» [55]. L'âme donc se différencie, dans ses fonctions propres, de l'Intellect. Elle se situe par conséquent dans l'intelligible à un niveau postérieur à l'Intellect: «il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible; il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible mais il est nécessaire, avec la nature qu'elle a, qu'elle participe au sensible... c'est qu'elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire, appartenant à la partie divine (θείας ... μοίρας), située dans la partie la plus basse (ἐσχάτῳ) de l'intelligible, dans le voisinage (ὅμορον) en quelque sorte du sensible» [56]. Plotin donne à l'âme une position ontologique inférieure dans l'intelligible qui, en la retenant dans l'intelligible, lui permet de conserver ses fonctions particulières de contemplation du modèle intelligible (l'Intellect) et d'activité démiurgique. (Cette notion se distingue de la conception médio-platonicienne de l'âme démiurgique, qui se trouve plutôt à l'extérieur du monde intelligible [57].) Nous voyons donc se dessiner à l'intérieur du monde intelligible un rang «psychique», l'Âme, postérieur dans l'ordre ontologique à l'Intellect. L'Âme vient après l'Intellect aussi dans le mouvement de la dérivation des êtres à partir de l'Un; elle tire son être directement de l'Intellect (cf. IV 8 [6], 6, 5-6). Plotin a recours, pour expliquer le processus de la constitution de l'Âme à partir de l'Intellect, aux théories développées auparavant dans la description de la production de l'Intellect par l'Un [58]. Nous nous permettons de ne pas les examiner de nouveau ici.

Nous attendons ensuite, d'après une indication donnée par Plotin (V 1 [10], 7, 46-48), une continuation du mouvement de la dérivation par la production à partir de l'Âme de ce qui lui est postérieur, le monde sensible. Il s'agit ici du passage du monde intelligible au monde sensible, et Plotin semble toujours envisager

---

[55] IV 8 [6], 3, 21-27 (pour le texte, voir Henry-Schwyzer t. III p. 397; voir la trad. de Harder).

[56] IV 8 [6], 7, 1-7; cf. IV 7 [2], 13, 1-6 (ἐφεξῆς ... τῷ νῷ ὄν) et *supra* n. 24; IV 4 [28], 2, 16-17; VI 4 [22], 16, 18-19; voir V 9 [5], 14, 20-22, où l'âme se trouvait en tant que αὐτοψυχή dans l'Intellect, avant de s'affirmer comme être distinct et postérieur à l'Intellect. Le niveau postérieur qu'occupe l'âme dans l'intelligible lui confère (comme le texte que nous avons cité indique) le rôle d'intermédiaire entre l'Intellect et le sensible; cf. IV 2 [4], 1, 41-43; I 2 [19], 2, 23-24; IV 6 [41], 3, 5-7.

[57] Cf. *supra* pp. 29-31. Le Dieu-démiurge de Numénius délaisse son rapport avec l'intelligible dans sa concentration sur la matière (fr. 11).

[58] V 1 [10], 3, 6-19; 6, 44-53; 7, 36-49; V 2 [11], 1, 13-20.

les choses dans le cadre de cette division entre deux mondes dans la mesure où il présente le sensible comme un «corps inerte, de la terre et de l'eau, ou plutôt une matière obscure (σκότος), 'objet de haine pour les dieux'» (V I [10], 2, 25-27), à laquelle l'Âme confère une présence vivifiante et ordonnatrice [59]. Plotin décrit toutefois dans le traité suivant un processus cosmologique qui s'accorde mieux avec le mouvement de la dérivation: «mais l'Âme, elle, ne reste pas immobile en produisant; elle se meut pour engendrer une image d'elle-même; en se tournant vers l'être d'où elle vient, elle est fécondée; mais en avançant d'un mouvement différent ... elle engendre cette image d'elle-même qui est la Sensation, et dans les plantes, la Nature» (V 2 [11] 1, 18-21). Plotin revient à la dérivation du sensible un peu plus tard: «[la Nature] engendre une chose différente d'elle-même ... comme toutes les choses engendrées avant ce dernier terme étaient privées de forme au moment de leur génération, mais se retournaient (ἐπιστρέφεσθαι) vers leur générateur et en recevaient la forme ... ainsi ce qui a été engendré [par la Nature] était ... une indétermination complète. Toutefois ce terme dernier se perfectionne aussi; il devient un corps en recevant la forme qu'il est en mesure de recevoir ...» [60]. Ainsi la dérivation des

---

[59] V I [10], 2, 1-9 et 18-25; cette présence psychique dans le sensible évoque, dans le traité IV 2 [4], 2, 42-48, le logos stoïcien ([ψυχή] ... συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις); Plotin fait une distinction dans le traité IV 8 [6], 2, 25-33 entre la fonction démiurgique de l'Âme située dans l'intelligible, et la fonction démiurgique de l'âme «descendue» dans le sensible: «une providence exercée sur l'inférieur n'empêche pas cette Providence de rester dans le meilleur (ἐν τῷ ἀρίστῳ ... μένειν). Car il y a un double gouvernement, celui de l'ensemble qui organise les choses avec une autorité royale par des ordres qu'il n'exécute pas, et celui des êtres particuliers qui s'exerce par une action personnelle ... L'Âme divine gouverne le ciel entier de la première manière; elle reste au-dessus dans sa partie la meilleure (τῷ κρείττονι), et elle envoie en lui [le ciel] la dernière (τὴν ἐσχάτην) de ses puissances». Pour la causalité psychique, cf. *infra* p. 62.

[60] III 4 [15], I, 6-15 (voir aussi III 9 [13], 3, 9-16: l'âme particulière illumine ce qui est après elle, le non-être, «lorsqu'elle se porte vers elle-même; car, lorsqu'elle tend vers elle-même, elle produit au-dessous d'elle une image d'elle-même, le non-être ... et son image est tout ce qu'il y a de plus indéterminé et obscur, σκοτεινόν ... l'âme jette de nouveau un regard, et par ce second coup d'oeil elle donne à l'image une forme, et, contente, elle descend en elle»). Noter toutefois, dans le texte tiré du traité V 2 [11] que nous venons de citer, un aspect qui ne se trouve pas dans la dérivation de l'Intellect et de l'Âme: l'Âme, en engendrant la Sensation et la Nature, *se meut* («d'un mouvement différent»), ce mouvement étant rapporté (dans IV 4 [28], 16, 24-25) au «désir» caractérisant l'Âme dans sa fonction démiurgique distinctive (IV 7 [2], 13, 4 sq.); cf. *infra* p. 102.

choses à partir de l'Un se prolonge-t-elle jusqu'à la formation du corporel, et Plotin fait remarquer la continuité caractérisant la production de la réalité: «ainsi toutes choses sont le Premier, et ne sont pas le Premier; elles sont le Premier parce qu'elles en dérivent; elles ne sont pas le Premier, parce que celui-ci reste en lui-même. C'est comme une grande vie [dans un être vivant] qui s'étend loin; chaque partie successive est différente, mais le tout est continu . . .» [61].

On pourrait résumer les conclusions qui se dégagent des pages précédentes de la façon suivante. A la structure hiérarchique ontologique que composent les deux mondes dans les premiers traités s'ajoutent, dans le traité IV 8 [6], l'Un et l'Âme. L'Un nous est apparu, dans une étude du traité V 4 [7], comme ce qui s'avère antérieur, d'un point de vue causal, à l'intelligible conçu comme une unité noétique d'Intellect et d'être. Cette antériorité causale de l'Un lui confère aussi une antériorité ontologique par rapport à l'Intellect. D'autre part, l'Âme se présente comme un niveau intelligible inférieur à l'Intellect, étant donné son rôle démiurgique particulier par rapport au sensible. Une série de niveaux se forme ainsi, dont la continuité s'établit dans le mouvement causal selon lequel chaque niveau tire son être du niveau supérieur, étant l'image de ce niveau supérieur. Ce mouvement de dérivation s'étend de l'Âme jusqu'au dernier niveau de l'univers, la matière.

Ces notions se rattachent à certains aspects de la tradition platonicienne que Plotin avait repris et développés. L'idée d'antériorité causale, par exemple, et ses implications ontologiques remontent à travers le moyen platonisme à l'enseignement oral de Platon, et l'aspect noétique aristotélicien de l'intelligible (comme unité d'Intellect et de l'être) apparaît chez Albinus. Plotin apporte de son côté une critique et un développement philosophiques qui établissent le sens de ces divers concepts, et les rapports qui pourraient les sous-tendre: l'unité noétique caractérisant l'Intellect suppose un objet qui permet à l'intellection de devenir Intellect. Cet objet, principe antérieur et simple du point de vue de l'antériorité causale platonicienne, c'est l'Un. On peut déceler aussi au sujet de la théorie de l'âme un effort pour interpréter et systématiser la tradition: le niveau intelligible particulier qu'occupe l'Âme exprime à la fois sa nature intelligible et sa fonction causale par rapport au sensible.

[61] V 2 [11], 2, 24-28 (pour cette interprétation du texte, voir Harder *ad loc.*).

Ces conceptions, comme les développements que nous avons décrits dans la première partie de ce chapitre, semblent supposer dans une certaine mesure une élaboration antérieure à la composition des premiers traités [62].

---

[62] Cf. n. 32.

CHAPITRE III

LES TRAITÉS DE LA DEUXIÈME PÉRIODE

L'arrivée de Porphyre dans le cercle philosophique de Plotin marque en quelque sorte le début de ce qu'on pourrait considérer comme la «deuxième période» de l'activité littéraire de Plotin [1]. C'est une période où se situe la composition d'une série d'oeuvres plus élaborées et plus approfondies que les traités antérieurs [2]. On remarquerait en particulier parmi ces oeuvres l'ensemble de traités (VI 4-5 [22-23]) consacré au thème *Que ce qui est un et identique peut être en même temps et intégralement partout*. On y trouve notamment des conceptions d'un grand intérêt en ce qui concerne la hiérarchie chez Plotin. Ce sont aussi les premiers écrits de la «deuxième période», constituant donc un point de départ pour notre étude des structures hiérarchiques dans les traités de cette période. Nous passerons ensuite aux écrits postérieurs, en particulier à l'ensemble des traités IV 3-4 [27-28], relevant ce qui se rapporte aux implications des conceptions dégagées des traités VI 4-5. Si notre lecture se concentre ainsi sur des développements plus ou moins particuliers, nous devons signaler ici qu'il existe aussi, dans les oeuvres de la deuxième période, des discussions qui nous sont bien connues depuis notre lecture des premiers écrits [3].

1. *L'être*

Le thème des traités VI 4-5 [22-23] s'annonce dès le premier chapitre; c'est une reprise de la conception d'une présence universelle (ou «omniprésence») de l'âme dans le monde corporel [4]. Cette

[1] *Vita Plot.* 4, 66-68 et sq.; cf. P. Hadot, *Plotin*, Paris ²1973, pp. 168-169. Pour le rôle joué par Porphyre en ce qui concerne la composition des traités de la deuxième période, cf. J. Igal, *La cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio*, Valencia 1972, p. 99 sq.

[2] Cf. Theiler, dans Harder t. VI, p. VII: «und dass spätere Schriften grössere Nuancierung und Ausgeführtheit in der Darlegung zeigen, kann nicht verborgen bleiben». Voici une liste des grands ensembles de traités de la deuxième période: VI 4-5 [22-23]; IV 3-5 [27-29]; III 8, V 8, V 5, II 9 [30-33]; VI 1-3 [42-44].

[3] Voir par exemple V 6 [24], 1-3 (sur l'intellection, et la supposition d'un Un antérieur).

[4] La conception d'une omniprésence unie et entière de l'âme se trouve déjà dans IV 7 [2], 5, 36-38; 7, 26-28, et revient dans le traité IV 2 [4], où

conception soulève des problèmes concernant la modalité de l'omniprésence de l'âme, car sont impliquées par le corporel une grandeur, une extension, une division dans la présence de l'âme, qui, elle-même, est une nature incorporelle, sans extension ni division [5]. Il s'agit du rapport entre un être intelligible et le monde sensible, et le problème réapparaît dans le deuxième chapitre dans le cadre plus général du rapport entre l'intelligible et le sensible. Ce rapport est formulé, pour schématiser un peu la pensée plotinienne, de la manière suivante.

a) Plotin présente l'intelligible et le sensible comme une totalité véritable et son imitation (VI 4 [22], 2, 1-2). La totalité intelligible, nous dit ensuite Plotin, «n'est en rien; car elle n'a rien avant (πρό) elle [6]; mais ce qui vient après (μετά) elle, est nécessairement en la totalité, s'il doit exister, dépendant absolument d'elle» (2, 2-5). Le mot «en» exprime dans ce passage une relation causale, la relation de «dépendance» qui lie le sensible à l'intelligible [7], et non pas une relation locale. La distinction entre le sens causal et le sens local du

---

l'unité de la nature psychique et sa présence multiple s'expliquent par l'intégration, dans la nature psychique, des deux aspects d'indivisibilité et de divisibilité, un dynamisme psychique exprimant le passage de l'indivisibilité à une présence divisée dans le sensible (cf. IV 2 [4], 1, 57-66; 2, 39-42; IV 9 [8], 5, 1-11; III 4 [15], 6, 34-44; IV 1 [21], 18-22; IV 3 [27], ch. 19; I 1 [53], 8, 10-23). Plotin veut peut-être présenter dans les traités VI 4-5 une explication plus précise et plus probante (cf. IV 2 [4], 2, 41-42 et VI 5 [23], 8, 3) de l'omniprésence de l'âme. Comparer IV 1 [21], 8-9 ψυχὴ . . . ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι et VI 4 [22], 1, 2-3 [ψυχὴ] περὶ τὰ σώματα φύσιν ἔχουσα μερίζεσθαι; contre le dynamisme comme solution, cf. *infra* p. 57.

5 VI 4 [22], 1, 1-3, 8-13 et 30-32.

6 L'intelligible n'est pas une nature localisée (*supra* p. 35 n. 6; VI 4, 2, 13-14), mais le mot «en» semble avoir ici un sens causal (voir la note suivante), car l'intelligible apparaît dans ce passage comme la totalité véritable qui ne suppose point de totalité d'être antérieure «dans» laquelle elle serait fondée, ce qui n'exclut pas la théorie de l'Un (principe causal antérieur de l'être), qui ne joue guère de rôle dans ce traité.

7 Cf. L.S.J., *s.u.* ἐν, I 6: «in one's hands, within one's reach or power». Cf. V 5 [32], 9, 1-10: «tout être engendré par autrui est ou bien dans l'être générateur lui-même, ou bien 'en un autre être' [*Parm.* 145b], s'il y en a après le générateur; comme cet être est engendré par un autre, et qu'il a besoin d'un autre pour être engendré, il a toujours besoin d'un autre; et c'est pourquoi il est 'en un autre'. Donc les derniers des êtres sont naturellement en ceux qui les précèdent immédiatement; ceux qui sont au premier rang sont en ceux qui sont encore avant eux . . .»; cette interprétation de l'«en» du *Parménide* peut suggérer la présence de l'interprétation du dialogue dans l'«en» causal des traités VI 4-5; sur cet aspect, voir notre article, «Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison», à paraître dans *Phronesis*.

mot «en» se décèle dans les lignes suivantes (6-12), où on est incité à laisser de côté l'aspect local dans l'idée qu'on se fait du rapport entre les deux mondes: «n'allons pas croire qu'il [le sensible] est en lui [l'intelligible] comme en un lieu [8]... mais qu'il s'appuie et se repose sur lui, parce qu'il est partout et qu'il tient tout ensemble; laissons donc la signification ordinaire de l'expression: en quelque chose». L'autre possibilité, «en» entendu comme l'expression de la «dépendance» liant le sensible à l'intelligible, laisse entrevoir une solution partielle au problème de l'omniprésence: en partant de la relation causale qui existe entre les deux natures, le sensible «s'appuyant» sur l'intelligible, on pourrait envisager celui-ci comme omniprésent dans celui-là [9]. Plotin toutefois ne va pas plus loin, voulant souligner surtout que l'intelligible ne devrait point être représenté comme omniprésent dans le sensible sous les rapports locaux et quantitatifs caractéristiques du sensible [10], mais que l'omniprésence devrait être rapportée à l'intelligible conçu comme

---

[8] Plotin donne ici une définition aristotélicienne de la catégorie du lieu: cf. Harder t. IIb, p. 401. H. Blumenthal, «Plotinus Ennead IV. 3. 20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 50 (1968), pp. 254-261, étudie l'usage que fait Plotin des sources aristotéliciennes dans un traité postérieur, IV 3 [27], où reviennent d'une manière semblable, mais en plus grand détail, des concepts aristotéliciens servant à définir le sens dans lequel il ne faut pas entendre la présence de l'âme dans le corps; cf. *infra* n. 10.

[9] VI 4, 2, 9-11. En situant le sensible dans l'intelligible, Plotin renverse en apparence les rapports. Ce renversement, Plotin le trouve et l'utilise au sujet du rapport entre l'âme et le corps, chez Platon *Timée* 34b et 36de, où le corporel est situé dans l'âme (et non pas l'âme dans le corporel); cf. VI 4 [22], 1, 4-8; IV 3 [27], 22, 1-11; V 5 [32], 9, 29-30; II 9 [33], 17, 15. Le texte platonicien exprime, dans les traités antérieurs à VI 4, le rapport entre le corps et l'âme non localisée (V 1 [10], 10, 18-23; III 9 [13], 3, 1-4), rapport que Plotin semble envisager du point de vue de la causalité, tout en utilisant un langage topographique: δεῖ ταῦτα [*scil.* τὰ σώματα] ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρῦσθαι (IV 7 [2], 4, 5-7; cf. V 2 [11], 3, 11-13; sur ἱδρῦσθαι cf. n. 11); les éléments pour l'élaboration de la théorie de l'omniprésence de l'intelligible dans VI 4 se trouvent donc, pour ce qui est du rapport entre l'âme et le corporel, dans les premiers traités. Cf. J. Pépin, «Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre *Sur l'union de l'âme et du corps*», *Rev. ét. anc.* LXVI (1964), pp. 58-61 (notre lecture de VI 4, 2 apporterait quelques modifications à ses conclusions en ce qui concerne Plotin).

[10] VI 4, 2, 13-14 et 27 sq.; cf. VI 5 [23], 2, où les méthodes d'approche devraient se différencier, selon Plotin, d'après la distinction entre leurs sujets, c'est-à-dire, d'après la distinction ontologique entre les deux natures, entre l'être et le devenir; ici encore s'applique la précision aristotélicienne (cf. Harder, t. IIb, p. 413 *ad* 2, 6 et 2, 24 sq.); cf. Plutarque *Plat. quaest.* III 2, 1002D, éd. Hubert-Drexler p. 120, 21-23 (citant d'ailleurs, un peu avant, *Tim.* 34B); Atticus *ap.* Eusèbe *P.E.* XV 815a3-b1.

la totalité de l'être, «dans» laquelle sont fondées les choses postérieures, les sensibles [11].

b) L'intelligible ne renferme aucune déficience: c'est plutôt une plénitude, une suffisance en soi, qui est la totalité de l'être: «étant tout, il n'y a pas moyen qu'il se manque à lui-même; il se remplit de lui-même et il est égal à lui-même; il est là où est la totalité des êtres, car il est cette totalité» [12]. En tant que la totalité de l'être, l'intelligible ne sort pas de lui-même car ce serait un mouvement vers le non-être. Ce qui est fondé en lui (le sensible), pour pouvoir participer en lui, doit par contre «aller» vers lui: «[la chose qui est différente de lui, le sensible] est avec lui, et elle en tire sa puissance; elle ne le divise pas en parties, mais elle le trouve en elle, dès qu'elle vient à lui, et sans qu'il sorte de lui-même» [13]. C'est un renversement du mouvement, plus courant dans le platonisme, de l'intelligible vers le sensible. Le mouvement vers l'intelligible n'est pas de caractère local, bien entendu, mais se constitue dans le maintien d'une certaine orientation vers l'intelligible: «ne pouvant embrasser l'être universel . . . il [*scil.* le sensible] se contente d'occuper un lieu et un rang [τάξιν] où il se maintient dans le voisinage de l'être» [14]. L'être peut être présent ainsi en quelque sorte à ce qui s'oriente vers lui, le sensible, qui s'avère capable d'une manière variée de la «réception» de cette présence [15].

---

[11] Cf. VI 4, 2, 16-19 et 24-25; VI 5 [23], 9, 41-45. «Fondées» (ἱδρῦσθαι) signifie une dépendance causale, en premier lieu des choses engendrées par rapport au lieu (*Tim.* 52b1; cf. VI 3 [44], 4, 3-4; V 1 [10], 10, 19), dépendance dans laquelle ne se trouvent point les intelligibles (V 9 [9], 5, 44-48; VI 4 [22], 8, 2-5; VI 5 [23], 2, 14), et encore moins l'Un, d'où les autres êtres reçoivent leur «fondement» dans l'être (VI 9 [9], 6, 24-35; VI 7 [38], 17, 35), les sensibles dépendant pour recevoir ce «fondement», dans les textes de VI 4-5, de l'être véritable; l'aspect spatial sert ici encore à désigner l'aspect causal. Des Places, dans son éd. de Numénius, cite, à propos du fr. 18 (p. 112 n. 4: ἱδρῦσθαι), *Théétète* 176a et les *Oracles chaldaïques*.

[12] VI 4 [22], 2, 14-17; sur ce passage, et sur ce qui suit, voir l'article cité *supra* n. 7.

[13] VI 4, 2, 18-21; cf. 6, 1-3; 7, 3-6; 12, 3-5 et 40-42; 14, 15; 16, 7-10.

[14] VI 4, 2, 35-38; cf. 2, 39-47; l'aspect non local s'exprime par des images topographiques: cf. 2, 38 («voisinage») et la note de Harder t. Ib, p. 569 *ad* I 2 [19], 5, 24: «die 'Nachbarschaft' ist . . . die räumliche Metapher für die letztlich unräumliche . . . Verquickung des gesamten Seins».

[15] VI, 4, 2, 46-49; pour la capacité variée de «réception», voir VI 4, 15, 1 sq. Le thème de la réception, de la participation ou de l'imitation selon la capacité est employé au sujet du rapport entre la matière et la forme, entre le corporel et l'être intelligible (I 2 [19], 2, 21-22; cf. VI 5 [23], 8, 20; IV 7 [2], 8[5], 47-50; IV 8 [6], 6, 28; *supra* p. 35) et entre l'être inférieur et l'Un (VI 9

Plotin élabore ces notions dans le deuxième chapitre du traité VI 4 afin de réaliser un rapport où l'intelligible pourrait être *omniprésent*, et où ce qui participe en lui, qui reçoit sa présence ne le divise point, mais le trouve entier, *intégral*, dans son omniprésence. Cette théorie de l'omniprésence intégrale constitue une solution au problème des traités VI 4-5 concernant la modalité de la présence de l'intelligible dans le sensible [16]. Ce qui suit dans le traité VI 4 est une exploration, sous divers aspects, du problème et de sa solution, et une application de la solution au premier problème, c'est-à-dire la présence de l'âme dans le corporel [17]. Plotin revient à ce sujet dans le traité VI 5, prenant comme point de départ l'omniprésence intégrale du divin [18]. Il fait allusion aussi dans VI 5 à une question secondaire, soulevée auparavant dans VI 4, qu'il convient de mentionner ici.

Un doute se fait sentir dans VI 4 sur la théorie de l'omniprésence intégrale de l'intelligible (c'est-à-dire, de l'être, de l'Intellect et de l'Âme) étant donné la pluralité d'êtres, d'intellects, et d'âmes, qui serait exclue par l'intégrité, l'unité de l'omniprésence de l'intelligible: «s'il y a partout l'être unique (cette unité n'étant point celle de plusieurs choses de même espèce), l'Intellect unique, l'Âme unique, comment se fait-il [que Platon parle] de l'être et des êtres, d'une

---

[9], 4, 24-28; V 1 [10], 11, 9-10), et se rencontre souvent dans VI 4 [22] comme expression du rapport entre le sensible et l'intelligible: 5, 10-11; 8, 38-40; 11, 3-9; cf. VI 5 [23], 3, 13-15; 11, 29-30.

[16] Nous verrons un peu plus loin que la théorie de l'omniprésence intégrale dans VI 4-5 représente aussi dans une certaine mesure une solution au problème du *Parménide* (*supra* p. 36) concernant le rapport entre l'Idée intelligible et le sensible; cf. Bréhier, t. VI[1], pp. 161-162; H. R. Schwyzer, «Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins» *Mus. Helvet.* I (1944), pp. 93-94.

[17] Cf. VI 4 [22], 7, 9-22 (une image qui exprime l'indivisibilité de la présence causale de l'intelligible dans le sensible; ce qui suit, dans le ch. 7, décrit l'omniprésence non localisée, comme provenant de nulle part); ch. 9 renferme une critique d'un système basé sur le dynamisme (voir aussi VI 4, 4, 7-17), le réduisant à la supposition d'une omniprésence intégrale (9, 18-20, 30-34 et 42-45); ch. 12, et ch. 15, 1-15 (la présence de l'âme dans le corporel).

[18] Cf. VI 5 [23], 1, 1-4 et 4, 1-13; voir ch. 3-4 et 9-12 pour la théorie de l'omniprésence intégrale. Sur la notion d'une omniprésence non localisée de Dieu, exprimée par la juxtaposition de πανταχοῦ et de οὐδαμοῦ chez Philon d'Alex., cf. l'éd. Dodds de Proclus *El. theol.*, pp. 251-252, et A. J. Festugière, *Hermétisme . . .*, p. 255; cf. Plotin III 9 [13], 4; VI 9 [9], 4, 24-26; V 2 [11], 2, 19-21; *supra* p. 35 n. 6. Il faut distinguer entre l'omniprésence plotinienne et la notion stoïcienne de l'immanence divine (selon laquelle le divin est en nous, étant donné que nous en sommes des parties; cf. Épictète II 8, 9-14; W. Theiler, *Die Vorbereitung . . .*, p. 100).

pluralité d'intellects, d'une pluralité d'âmes?» [19]. L'être, l'Intellect, l'Âme, répond Plotin, sont multiples, non pas localement, mais par l'altérité, et chaque nature intelligible s'avère une totalité multiple mais unie: «donc, l'unité de l'Âme n'exclut pas la multiplicité des âmes, pas plus que l'unité de l'être n'exclut les êtres multiples, ou que la multitude dans l'intelligible n'est en conflit avec l'unité de cette nature... Avant tout corps, il y a une Âme et des âmes multiples... elles sont distinctes... elles sont présentes les unes dans les autres, sans jamais s'éloigner... et l'Âme est une de telle sorte, qu'elle renferme en elle toutes les âmes» [20]. On est amené ainsi à faire une distinction — et Plotin s'y réfère un peu plus loin [21]— entre la présence impliquée dans le rapport entre l'intelligible et le sensible (l'omniprésence intégrale), et la présence qui existe au sein des intelligibles pris en eux-mêmes. Chaque nature intelligible peut être composée d'une multiplicité présente à elle-même, qui est une par rapport à une omniprésence dans le sensible, et la difficulté soulevée auparavant à propos de l'omniprésence intégrale s'efface. Plotin revient toutefois un peu plus loin à l'analyse de l'aspect multiple de l'intelligible par rapport à sa présence dans le sensible. Il se réfère en particulier cette fois à la structure hiérarchique de l'intelligible: «comment peut-il y avoir dans l'intelligible un être de premier rang (τὸ . . . πρῶτον), un être de second rang, et d'autres après lui», étant donné l'omniprésence intégrale de l'intelligible? (VI 4, 11, 2-3). «Ceux qui sont premiers, seconds, troisièmes (τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα),» répond Plotin, «le sont en vertu de leur ordonnance (τάξει), de leur puissance (δυνάμει) et de l'altérité, mais non pas en vertu d'une localisation (οὐ τόποις). Rien n'empêche que ces êtres différents soient tous ensemble, par exemple l'Âme, l'Intellect, et les sciences supérieures et inférieures... la variété de l'intelligible est donc simple, cette multiplicité est une» [22]. Telle est

[19] VI 4 [22], 4, 1-6 (pour cette trad. voir Harder t. IIb p. 403).

[20] VI 4, 4, 23-26 et 34-45; cf. V 9 [5], 6, 1 sq.; sur l'unité et la multiplicité au sein d'une nature intelligible, voir le passage dans IV 8 [6], 3 cité *supra* p. 39; sur l'altérité, voir VI 9 [9], 8, 30 sq.; V 1 [10], 3, 20-22.

[21] Voir VI 4, 11, 21-25.

[22] VI 4, 11, 9-12. Pour la classification τάξει, δυνάμει, τόποις, voir les classifications aristotéliciennes des genres d'antériorité (Aristote *Met.* Δ 11, par exemple: πρότερα καὶ ὕστερα . . . κατὰ τόπον . . . κατὰ χρόνον . . . κατὰ δύναμιν . . . κατὰ τάξιν . . .) citées *supra* p. 6 n. 16. Une ordonnance sérielle (τάξις) a été relevée dans V 4 [7], 1, 1-3 (*supra* p. 44); l'Un est «le Premier», non pas τάξει (en tant que premier terme d'une série), mais κυριότητι καὶ δυνάμει . . . (VI 8 [39], 20, 31-32); les Idées, par contre, se rangent τάξει (et non pas

l'unité des intelligibles, qu'ils s'impliquent mutuellement au plan du rapport avec le sensible: «il y a plusieurs êtres dans l'intelligible; il y a des êtres de premier, de second et de troisième rang... étant tous simultanés à eux-mêmes, les êtres du premier et du second rang sont là même où se trouvent les êtres du troisième» [23].

Quelques conclusions peuvent être tirées de cette lecture des traités VI 4-5 [22-23]. Il semble que la théorie d'omniprésence intégrale donne à l'univers plotinien un aspect dynamique différent. Ce monde intelligible où se trouvent deux niveaux dont un, celui de l'Âme, se distingue dans son rapport causal avec le monde sensible, apparaît dans VI 4-5 comme un monde hiérarchique distinct et un du point de vue du sensible, par rapport auquel il forme une autre structure en tant que totalité unie, vers laquelle est orientée la nature sensible (dans la mesure où le sensible en est capable). Cette dernière structure évoque, dans son orientation vers le haut, le rapport entre l'Un (indépendance immuable et absolue) et l'intellection devenue Intellect/être dans son retour contemplatif vers l'Un. Un rapport semblable s'obtient entre l'Âme et l'Intellect, et apparaît dans les traités VI 4-5 au plan de la relation entre le sensible et l'intelligible [24]. Cette orientation du niveau inférieur vers le niveau supérieur semblerait aller à l'encontre de l'activité dynamique ou démiurgique de l'intelligible envers le sensible qui rapprochait les deux mondes dans les premiers traités en réalisant le passage de la forme de l'intelligible à une condition inférieure dans le sensible (*supra* pp. 35-36). Nous pouvons donc nous deman-

---

χρόνῳ), comme l'ordre allant dans une plante des racines jusqu'aux extrémités des branches (IV 4 [28], 1, 26-31; une classification des intelligibles τάξει et δυνάμεσι — et non pas χρόνοις — apparaît dans III 5 [50], 9, 25-26). Pour préciser un peu le sens de l'ordonnance dans VI 4, ch. 11, faisant usage de ces textes et du passage sur la structure de l'intelligible dans IV 8 [6], 3 (*supra* p. 39), nous pourrions noter qu'il s'agit dans l'intelligible, non pas d'ordres temporel et local, mais d'ordres sériel (c'est-à-dire, la hiérarchie des sciences mentionnée dans VI 4, 11; voir la hiérarchie des Idées dans IV 4, 1, qui se rattache peut-être à la hiérarchie logique dans IV 8 [6], 3, 12-13; cf. *infra* p. 84) et causal (l'Intellect précédant l'Âme dans la dérivation des choses; cf. IV 8 [6], 3, 14 sq.). Sur l'altérité, cf. *supra* n. 20.

[23] VI 5 [23], 4, 20-24; voir aussi ch. 5-6.

[24] Le retour contemplatif de l'inférieur vers le supérieur apparaît toutefois comme un principe causal plutôt général dans le texte, tiré du traité III 4 [15], 1, que nous avons cité *supra* p. 50; le «désir» du supérieur, thème se rattachant à la notion de retour contemplatif (cf. *supra* p. 29; IV 8 [6], 4, 1-2; VI 9 [9], 8, 35-41), implique aussi une orientation de l'inférieur vers le supérieur; cf. VI 4, 8, 37-45 et VI 5, 10, 1-9.

der comment se présenterait, d'après les perspectives des traités VI 4-5, le rapport entre les Idées et la matière.

Plotin évoque dans VI 5 [23], 8, afin de fournir une preuve supplémentaire de la thèse de l'omniprésence intégrale, la question de la participation de la matière aux Idées. Il rejette d'abord l'établissement d'un lien entre l'Idée et la matière par le moyen d'une émanation localisée: «il n'est pas raisonnable . . . d'admettre que les Idées et la matière soient situées en des endroits séparés, et que 'de quelque part, de très loin en haut' [*Parm.* 130b], un rayonnement des Idées arrive à la matière: ce sont là paroles vides de sens. Que veulent dire ici les mots *loin* et *séparé*? La théorie de la participation ne serait pas alors la plus obscure (δύσφραστον: *Tim.* 50c) et la plus difficile de toutes» [25]. La matière se présente plutôt en rapport avec l'Idée grâce à un certain «rapprochement» vers les Idées, un rapport dans lequel la matière reçoit l'Idée autant qu'elle en est capable: «la matière atteint par tout ses points (et encore n'atteint point) l'Idée, et elle tient pleinement dans ce rapprochement (πλησιασμῷ) tout ce qu'elle peut recevoir de l'Idée . . . l'Idée ne circulant point et ne courant point à travers toute la matière, puisqu'elle reste en elle-même» [26]. A l'orientation du sensible vers l'intelligible dans VI 4-5 répond ainsi l'orientation de la matière vers l'Idée. Si, en mettant la matière en contact, dans une certaine mesure, avec les Idées, Plotin semble la rapprocher des Idées, il la distingue et la sépare du même coup de la perfection de l'être des Idées — la matière atteint, *et n'atteint point*, l'Idée. Cette séparation s'accentue dans les deux traités suivants, traité II 5 [25] et traité III 6 [26]. La matière s'associe dans II 5 [25] avec le potentiel, le non-être [27], et, en tant que non-être, s'avère dépourvue de la capacité de subir une formation de la part de ce qu'elle chercherait à recevoir [28]. Cette impassibilité essentielle de la matière, envisagée du point de vue de son rapport avec les Idées, fait l'objet d'une étude dans le traité III 6 [26]: comment concevoir la présence de formes dans la matière; comment expliquer, étant donné cette présence, l'impassibilité de la matière? (cf. III 6, 11, 1-11). Plotin, en abordant cette question, a recours à Platon, dont certaines images (les reflets dans

[25] VI 5 [25] 8, 4-9; une représentation spatiale méconnaît le problème posé par le rapport entre l'Idée et la matière; cf. III 6 [26], 11, 1-6. Cf. *supra* p. 36 n. 11.

[26] VI 5, 8, 17-22; voir la forme qui «court» de I 6 [1], 3, 34-36 (*supra* p. 36).

[27] II 5, 1, 29-31; 2, 26; 3, 4; 4, 3 sq.

[28] II 5, 5, 11-16 et 20-25.

un miroir, les imitations passagères des êtres [29]) lui servent à représenter le caractère trompeur de la présence intelligible dans le non-être qu'est la matière, et l'impassibilité et le manque absolu de réceptivité de la matière par rapport à une telle présence [30]. Telles sont en effet l'illusion de la présence intelligible dans la matière, et l'impassibilité de la matière par rapport aux formes, que toute ressemblance entre les Idées et l'apparence de forme dans la matière se voit récusée: «pourtant, si les objets qu'on voit en elle [la matière] avaient quelque ressemblance avec les modèles [les Idées] dont ils émanent, on pourrait croire qu'il y a en ces objets quelque chose de la puissance de ces modèles qui les envoient en elle, et qu'elle pâtit sous l'action de cette puissance. Mais, comme les objets qui se reflètent en la matière sont bien différents de ces reflets, on peut en conclure à la fausseté de notre impression, puisque ce reflet n'est qu'un mensonge et n'a aucune ressemblance (ὁμοιότης) avec l'objet qui l'a produit» [31]. Si ce passage semble indiquer une certaine coupure entre l'intelligible et le sensible, on peut dégager de l'ensemble de traités qui suit III 6 (traités IV 3-5 [27-29]) des passages où se resserre, dans une perspective assez différente, le lien entre les deux mondes.

Le contexte dans les traités IV 3-5 [27-29], où s'établit un rapport entre les deux mondes, est fourni, comme l'indique le titre de l'ensemble, par toute une série de «Difficultés relatives à l'Âme». Plotin soulève d'abord le problème de la relation entre l'Âme du monde et les âmes individuelles. Il présente cette relation d'après une théorie à tendance stoïcienne [32], et s'efforce d'élaborer une

---

[29] *Tim.* 46a 3-4; *Rép.* VI 510a 1-2 et e2-3; VII 516a 6-7; *Tim.* 50c 4-5. Cf. *Sophiste* 239d 7-8.

[30] III 6, 7, 21-33; 9, 16-19; 11, 1-8 et sq.; 13, 29-41 et sq. (pour les images platoniciennes, voir aussi VI 4 [22], 10, 11-13; VI 5 [23], 8, 15-17).

[31] III 6, 7, 33-44; J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One: a Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967, p. 77 diminue un peu trop, croyons-nous, la force de cette conclusion (Plotin y insiste, d'après lui, que le sensible ne devrait pas être pris pour l'intelligible; c'est pour éviter une telle confusion que Plotin souligne la dissemblance qui sépare les deux mondes, l'aspect trompeur du sensible). Pour la ressemblance entre la forme dans la matière et l'Idée, voir I 6 [1], 2, 11-13 et sq.; I 2 [19], 1, 42-50; 2, 20-26, où il est dit qu'il y a ressemblance dans la mesure où la matière participe à l'Idée; en reniant toute participation dans III 6, Plotin arrive donc à renier toute ressemblance.

[32] IV 3 [27], 1, 16 sq.; cf. J. Pépin, «Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin», *Rev. mét. mor.* 55 (1950), p. 135 sq.; A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leyde 1972, pp. 30-31.

critique de cette théorie. Cette critique mène en particulier à l'idée d'une omniprésence intégrale de l'âme: «si l'Âme du monde se donne à tous les animaux particuliers [comme l'âme individuelle à chaque partie de l'animal], et si chaque âme en est, en ce sens, une partie, remarquons que, si elle se divisait, elle ne se donnerait pas à chaque animal; elle devra donc être partout la même, partout entière et une, et se trouvant en même temps en plusieurs êtres à la fois» (IV 3, 3, 7-10). Plotin est conscient toutefois, à propos de cette conception et surtout de celle de l'unité de l'âme qu'elle implique, de difficultés découlant en particulier des aspects différenciant l'Âme de l'Intellect: «est-il possible que l'Âme soit, d'une part, dans le corps, n'y étant pas, d'autre part? .... comment une âme abandonnera-t-elle son corps, et une autre le conservera-t-elle, puisque c'est la même Âme? L'Intellect, sans doute, se sépare, par l'altérité, en parties tout à fait distinctes les unes des autres, et cependant toujours unies; mais, sa substance étant tout à fait indivisible, cette séparation n'offre aucune difficulté. Pour l'Âme au contraire, que l'on dit être 'divisible corps par corps' [*Tim.* 35a], cette thèse de l'unité de toutes les âmes offre de nombreuses difficultés» [33]. Une réponse provisoire au difficultés se trouve pour Plotin dans la conception d'un dynamisme de l'Âme qui maintient l'unité originelle et essentielle de l'Âme, tout en réalisant des aspects psychiques multiples et différents (IV 3, 4, 14 sq.). En poursuivant le sujet, Plotin revient à un aspect caractéristique de l'Âme: ses diverses fonctions cosmologiques [34]. Pour expliquer cette diversité — et Plotin se réfère en passant à la thèse de l'unité essentielle de l'Âme (IV 3, 6, 4-6) — il faut examiner la distribution des fonctions cosmologiques: il y a une activité première rapportée à l'Âme totale «en haut», suivie d'une activité particularisée, la «descente» des âmes individuelles, les deux moments cosmologiques ainsi distingués se ramenant d'un côté à la contemplation complète par l'Âme de l'Intellect en entier, et de l'autre côté, à une particularisation, une dégradation de ce rapport contemplatif [35]. Il y a une série de degrés différents dans le rapport contemplatif du psychique avec le niveau supérieur, l'Intellect: «car l'expression, 'les âmes du

[33] IV 3, 4, 3-14. La première difficulté mentionnée par Plotin — «est-il possible qu'une seule chose soit à la fois en toutes choses?» (IV 3, 4, 2-3) — peut suggérer que les démonstrations des traités VI 4-5 n'étaient pas tout à fait satisfaisantes.

[34] IV 3, 6, 1-8; cf. IV 8 [6], 2, 27-30; *supra* pp. 49-50.

[35] IV 3, 6, 11-25; cf. IV 8 [6], 4, 14-17.

second et de troisième rang' [*Tim.* 41d] doit indiquer leur plus ou moins grande 'proximité' (τῷ ἐγγύθεν καὶ τῷ πορρώτερον) du supérieur; chez nous, de même, toutes les âmes n'ont pas la même relation aux choses transcendantes; les unes y sont unies, les autres en reçoivent l'impression et en ont le désir; d'autres y ont une moindre disposition. C'est qu'elles n'agissent pas avec les mêmes facultés; les unes usent de la plus haute faculté, les autres de la suivante, d'autres de la troisième . . .» [36]. Des degrés contemplatifs différents proviennent les différents niveaux d'être des âmes: «on voit entre les âmes les différences indiquées dans le passage où il était parlé d'âmes de deuxième et de troisième rang, toutes les âmes étant toutes choses, mais chacune étant conforme à l'activité qu'elle exerce . . . chacune, contemplant des choses différentes, est et devient ce qu'elle contemple» (IV 3, 8, 11-16). Ces différences hiérarchiques entre les âmes se situent toutefois au sein de l'unité de la nature psychique; comme toute «raison» (λόγος) qui est à la fois une, multiple et variée, comme un être animé renfermant une multiplicité d'aspects, les âmes constituent une organisation (σύνταξις) variée et unie [37].

Il y a donc une tendance dans IV 3 [27], 4-8, qui consiste à affirmer la variété des fonctions de l'âme par rapport au monde sensible, tout en gardant l'unité de la nature psychique; l'âme se voit attribuée alors une nature unie, diversifiée, hiérarchique. Ceci constitue, si nous nous référons à la structure qu'implique la théorie de l'omniprésence intégrale des traités VI 4-5 [22-23], un élargissement de l'unité parfaite de l'intelligible au niveau de l'Âme, élargissement exprimant un rapport plus étroit entre la nature psychique et le sensible, entre l'intelligible donc et le sensible. Les perspectives de l'omniprésence intégrale apparaissent dans le chapitre suivant (IV 3, 9), au sujet de l'entrée et de la présence de l'âme dans le corporel, précédées toutefois ici par un passage où l'Âme se montre l'auteur et le conservateur d'un monde sensible doué, dans ce rapport, d'une beauté variée: «devenu comme une demeure belle

---

[36] IV 3, 6, 27-34; cf. 7, 8-12; 8, 12; sur les facultés psychiques chez Plotin, cf. *infra* p. 101.

[37] IV 3 [27], 8, 17-20; pour la comparaison entre le σύνταγμα, la σύνταξις qu'est la nature psychique, et l'organisme vivant, ζῷον ψυχικόν, voir IV 3, 3, 1-3; 4, 26-30; l'univers stoïcien (*SVF* II 633 et 638: Marc Aurèle VII 9) est un ζῷον, une σύνταξις (cf. A. D. Nock, «Posidonius», *Journ. Rom. Stud.* XLIX [1959], p. 4; cf. Harder t. IIb, p. 480). Cf. IV 3 [27], 16, 15-23. Sur les niveaux d'activité des âmes, cf. VI 7 [38], 6, 15 sq.

et variée, le monde n'est pas détaché de l'auteur qui l'a produit, sans pourtant se communiquer à lui; mais tout entier, en toutes ses parties, il est jugé digne de ses soins, qui lui sont utiles en lui donnant l'être et la beauté [38] dans la mesure où il peut y participer ... tel est l'univers animé; il a une âme qui n'est pas à lui, mais qui est pour lui; il en est dominé et ne la domine pas; il en est possédé et ne la possède pas. Il est dans l'âme qui le soutient ...» [39]. L'ampleur du rapport entre le sensible et l'Âme peut être cernée de plus près, si l'on tient compte du fait que a) le passage que nous venons de citer ne se réfère qu'à un aspect particulier, c'est-à-dire l'Âme du monde (IV 3, 9, 12-13), et b) que Plotin ne présente qu'une décomposition descriptive de ce qui était toujours un complexe achevé (9, 13-20), une totalité unie constituant une hiérarchie de niveaux primaires, secondaires, tertiaires, dans le rapport du sensible avec l'Âme (cf. 10, 1-6). Nous sommes donc amené à essayer d'apporter des précisions complémentaires pour donner une description plus complète du rapport entre l'Âme et le sensible.

a) Il existe, mise à part la relation de l'Âme avec le sensible qu'est l'Âme du monde, les formes particulières de cette relation que sont les âmes individuelles descendues dans le monde sensible. Plotin décrit dans IV 3 [27], entre autres choses, la descente des âmes dans le sensible, et la présente comme de caractère inégal et varié selon les dispositions contemplatives différentes des âmes: «[l'âme] ne descend pas toujours autant, mais tantôt plus, tantôt moins, même pour un seul et même genre d'être corporel. Chacune descend en un corps fait pour la recevoir et conforme à sa propre disposition intérieure (διάθεσις); elles sont transportées dans le corps avec lequel elles ont le plus de ressemblance ... la justice consiste ainsi à commander à chaque âme de se diriger en bon ordre vers l'image engendrée, modelée sur sa volonté et ses dispositions intimes; toutes les âmes là haut [ἐκεῖ: Harder] sont dans le voisinage de l'objet vers lequel les portent leurs dispositions intimes» [40]. Si la

[38] Voir aussi IV 3, 14, 1-5 pour une autre présentation plutôt positive du monde sensible.

[39] IV 3, 9, 29-37: on remarquera la présence (ἐν) envisagée comme un rapport causal, notion illustrée dans les lignes suivantes par l'image d'un filet (le sensible) jeté dans la mer (l'Âme); cf. IV 3, 20, 46-51.

[40] IV 3, 12, 35-13, 7 (voir les différentes dispositions contemplatives des âmes, par rapport à l'Intellect, mentionnées un peu avant [ch. 6-8; *supra* p. 62], cf. 15, 9-15); cf. *infra* p. 124.

variété dans la descente des âmes se rattache ainsi aux dispositions des âmes, Plotin présente cette descente, un peu plus loin, en fonction d'éléments quelque peu différents. Les âmes descendent en premier lieu aux corps célestes, et ensuite à travers eux jusqu'au niveau terrestre (IV 3, 15, 1-3). Plotin s'explique: «on peut démontrer par le raisonnement suivant, que l'âme, en sortant du lieu intelligible, va d'abord dans le ciel: si le ciel est ce qu'il y a de meilleur (ἀμείνων) dans le lieu sensible, il est contigu aux derniers des êtres intelligibles; donc les êtres célestes sont les premiers à recevoir la vie du monde intelligible, à cause de leur plus grande aptitude à y participer; les choses terrestres sont les dernières, et à cause de leur nature et de leur éloignement de l'être incorporel, elles participent moins de l'âme» (IV 3, 17, 1-7). Le monde sensible, pourrait-on conclure, se tient, pour la réception de l'âme, comme une hiérarchie de capacités variées par rapport à l'intelligible, évoquant en ceci le monde sensible des traités VI 4-5 [22-23]. La discussion suivante de la présence de l'âme dans le sensible arrive à une conception de présence rappelant la théorie de l'omniprésence intégrale de VI 4-5 (IV 3, 20, 46-51; le corps est tenu «dans» l'âme), et cette conception ne s'applique pas seulement ici à l'Âme du monde, mais aussi (ch. 22) aux autres aspects particuliers du rapport de l'âme avec le corps. Ceci est démontré ensuite en détail par la description des puissances psychiques différentes que reçoivent les corps d'après leurs aptitudes (23, 1 sq.). Souligner cependant les capacités et les aptitudes différentes au sein du sensible ce n'est pas pour autant exclure des dispositions différentes parmi les âmes elles-mêmes, autre aspect qu'on a rencontré un peu plus haut (pp. 62-64). A ces principes de différenciation dans la descente variée des âmes, il faudrait ajouter selon les indications du traité IV 3, le principe, la loi d'origine intelligible, qui régit cette descente dans le cadre du gouvernement du monde sensible [41].

b) Ces analyses des aspects variés du rapport entre l'Âme et le

[41] Cf. IV 3, 12, 17 sq.; 13, 25 sq.; 15, 14-23: «cette loi est faite des raisons séminales qui sont les causes de tous les êtres, des mouvements des âmes et de leurs lois, issues du monde intelligible; elle est conforme au monde intelligible dont elle tire ses principes, et elle lie à lui toutes les choses qui en sont la conséquence; elle maintient impérissables toutes les choses . . . elle entraîne les autres où il est dans leur nature d'aller, et, dans la descente des âmes, elle est la cause pour laquelle chacune a une position différente»; on se souviendra du logos stoïcien, subordonné cette fois chez Plotin, à l'intelligible. Une représentation plutôt stoïcienne du monde sensible se rencontre un peu plus tard (*infra* p. 66).

sensible ne sont en effet que des descriptions partielles de ce qui est déjà un monde animé, en rapport achevé avec l'Âme. Plotin décrit quelques aspects de cette totalité animée au cours d'une discussion (IV 3 [27], 25-32 et IV 4 [28]) des facultés, en particulier la mémoire, qui se trouvent dans l'âme en rapport avec le sensible. Il est question du sommet du monde animé dans le développement où Plotin se demande si la mémoire doit être attribuée aux âmes célestes (IV 4 [28], 6, 4-6). Telle est la vie éternelle et identique des êtres célestes qu'elle n'implique point, selon Plotin, la possession d'une mémoire [42], cette vie des êtres célestes ressemblant dans une certaine mesure à la vie parfaite intemporelle de l'intelligible [43]. Un autre aspect du monde sensible animé se rencontre là où Plotin soulève le problème de l'âme de la terre, et plus particulièrement la question à savoir si la terre aurait des sensations [44]. Plotin aborde le sujet dans un esprit plutôt positif [45], décrivant les sensations qu'aurait la terre dans le contexte de la sensibilité à soi-même du monde entier [46]. Dans cette unité cosmique se trouvent les liens entre le céleste et le terrestre dont profitent des théories astrologiques et magiques de la «sympathie» cosmique [47]. Pour répondre aux conséquences immorales que peuvent entraîner ces théories (IV 4, 30, 5-12 et 23-30), et à l'implication que les êtres célestes auraient, en vertu des liens cosmiques, une mémoire (IV 4, 30, 13-18; 25, 15-17), Plotin expose, en se référant au *Timée* (30d), une théorie stoïcienne de la «sympathie» cosmique, dans laquelle le monde sensible est envisagé comme

---

[42] IV 4 [28], 7, 5-6; 8, 41-45; cf. V 1 [10], 2, 21-24.

[43] Cf. V 8 [31], 3, 12-30: «les dieux qui sont au ciel, tout à loisir, contemplent éternellement et comme de loin les choses qui sont dans le ciel intelligible, parce qu'ils dépassent, de la tête, la voûte céleste».

[44] IV 4 [28], 22, 5-10, 32-35 et 42-43.

[45] Cf. IV 4, 22, 14 sq.; il y a peut-être dans ce passage une influence posidonienne (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926, p. 108, n. 1; W. Theiler, *op. cit.*, p. 70 sq.; H. R. Schwyzer, «Plotinos», *RE* col. 578, 58 sq.).

[46] IV 4, 24, 12 sq.; 26, 5-31; cf. IV 9 [8], 1, 18-19; la συναίσθησις cosmique se rapporte à la συμπάθεια cosmique stoïcienne (cf. *infra* n. 48; H. R. Schwyzer, «'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin», *Entretiens Hardt* V [1960], pp. 372-373), et semble d'inspiration stoïcienne: Reinhardt, *op. cit.*, pp. 118-121; *SVF* III 178 (cf. Schwyzer, *art. cit.*, pp. 354-355, 357-358).

[47] IV 4, 26, 1-4; III 1 [3], 5-6; IV 9 [8], 3, 4-6; II 3 [52]; sur les théories astrologiques, voir A. J. Festugière, *La Révélation* . . ., t. I, p. 89 sq. Sur l'aspect magique du monde dans IV 4 [28], ch. 40, 41, 43, voir P. Merlan, «Plotinus and Magic», *Isis* 44 (1953), pp. 344-346.

un être vivant, entier et uni [48] dans la loi d'origine intelligible qui est la source de l'ordre du monde sensible [49].

Cette étude des traités IV 3-4 [27-28] s'est portée essentiellement sur des passages où Plotin fait usage de séries hiérarchiques: séries de niveaux dans la nature psychique (qui tiennent compte de la diversité des fonctions de l'âme), dans le sensible (qui servent aussi à expliquer la variété dans la présence psychique), et enfin dans le monde sensible animé (exprimant le rapport achevé entre l'âme et le sensible). C'est dans un sens une multiplication des rapports entre les deux mondes, par rapport à la relation qui existe entre le sensible et l'intelligible dans les traités VI 4-5 [22-23]. Cette tendance vers un certain rapprochement des deux mondes s'achève dans IV 4 avec la théorie stoïcienne de la sympathie cosmique, qui implique un rapport intime entre le sensible et l'âme. Ce rapport n'enlève en rien cependant à la transcendance de l'intelligible d'où le sensible tient son ordre et sa valeur, et Plotin de son côté récuse tout engagement dans cette vie du monde sensible que l'âme du sage devrait quitter pour rejoindre le monde intelligible [50]. La valeur du monde sensible, son rapport étroit avec l'intelligible, s'affirment toutefois dans ces traités, et l'ensemble d'oeuvres qui les suivent s'efforce, dans le contexte d'une polémique anti-gnostique, d'écarter toute conception dualiste du rapport entre les deux mondes. Pour répondre aux reproches que faisaient les gnostiques au monde sensible, à cause des maux qui s'y trouvent, Plotin fait remarquer la structure hiérarchique du sensible: «celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait . . . c'est qu'il ignore la série hiérarchique des êtres, des premiers aux seconds, puis aux troisièmes, et ainsi de suite jusqu'aux derniers: il ne faut donc pas insulter des êtres parce qu'ils sont inférieurs aux premiers; il faut accepter avec

---

[48] IV 4, 32, 5-14 et sq.; 35, 8-12 (pour la critique des implications astrologiques, cf. 33, 25 sq.; 34, 7 sq.;35, 4 sq.; 39, 23-30; sur la magie, cf. ch. 40; sur les êtres célestes et la mémoire, cf. 42, 1 sq.); pour une influence posidonienne, cf. Reinhardt, *op. cit.*, p. 108; Theiler, dans *Entretiens Hardt* V (1960), p. 83; mais voir Schwyzer, *RE* col. 579, 1 sq., et Graeser, *op. cit.*, pp. 68-72. Pour la συμπάθεια stoïcienne, voir *SVF* II 475, 534; Sex. Empir. *Adv. math.* IX 79-80; Marc Aurèle IV 27; cf. Plotin III 1 [3], 5, 1-15 et sq.; IV 9 [8] 2, 20 et 3, 1-6; IV 3 [27], 8, 1-3.

[49] Cf. 39, 11-17; cf. *supra* n. 41; Marc Aurèle VII 9; Graeser, *op. cit.*, p. 41.

[50] IV 4 [28], 34, 1-7; ch. 43-45; cf. A. H. Armstrong, «Was Plotinus a Magician?», *Phronesis* I (1955), pp. 73-79 (pour l'attitude plotinienne à l'égard de l'aspect magique du monde sensible).

douceur la nature de tous les êtres »[51]. Plotin montre que la critique gnostique se fonde aussi sur une méconnaissance du rapport hiérarchique entre les deux mondes, rapport qui interdit une approche envisageant le sensible sur le même plan que l'intelligible [52], mais qui confère aussi au monde sensible la valeur et le respect auxquels il a droit, en tant qu'une belle image du monde intelligible [53].

2. *La production de l'être*

On pourrait noter, en renvoyant aux pages précédentes, que l'aspect dynamique de l'univers, tel que Plotin le décrit dans les traités VI 4-5, recèle des implications sur le plan de la production de l'être. L'orientation du sensible vers l'intelligible appelle en effet une causalité appropriée. La causalité des premiers traités se fondait sur une activité dynamique ou démiurgique de l'intelligible en direction du sensible. On trouve à sa place dans VI 5 la notion d'un «rapprochement» de la matière vers l'Idée, par lequel peut se réaliser la constitution des formes sensibles. Or, certains traités postérieurs à VI 5 renferment eux aussi des développements intéressants au sujet de la production du sensible. Il nous faut donc reprendre l'étude des traités de la deuxième période, en nous concentrant sur les conceptions causales qui s'y trouvent. Nous étudierons en particulier les traités IV 3-4 [27-28], III 8 [30], V 8 [31] et VI 7 [38].

On peut déceler, dès les premiers écrits plotiniens, les signes d'une attitude critique au sujet de la fonction du Démiurge dans la cosmologie platonicienne. Ceci se manifeste en particulier à propos des métaphores «artificialistes» ou «artisanales» inhérentes à la présentation de la fonction démiurgique. Située dans le monde intelligible, l'Âme plotinienne se montre indépendante et libérée de toute implication dans des processus artisanaux, et elle jouit dans ses fonctions cosmologiques d'une «présidence désoeuvrée», «sans peine» et sans effort délibératif, même si ses fonctions secondaires (la descente particularisée dans le sensible) ne lui assurent guère

---

[51] II 9 [33], 13, 1-6; cf. 13, 25-26; pour ce thème dans les traités III 2-3 [47-48], cf. *infra* pp. 88-90.

[52] Cf. II 9, 4, 24-26; VI 7 [38], 9, 5-9 (cité *infra* p. 77); III 2 [47], 7, 1-3 et sq.

[53] V 8 [31], 8, 19-23; 12, 12-25; II 9 [33], 8, 8-18 et sq. (comparer ligne 18 avec le passage dans III 6 [26] cité *supra* p. 61); 16, 1-12 et 45-55; 17, 1 sq.; cf. III 5 [50], 1, 59-62.

une telle indépendance [54]. Le thème de la causalité «sans peine» de l'Âme revient dans le traité IV 3 [27] (4, 21-30) où Plotin fait remarquer (9, 29-39) que l'être supérieur (l'Âme) ne saurait souffrir de la part de l'inférieur (le sensible) dans son rapport causal avec l'inférieur. La conception de l'indépendance causale de l'Âme se précise dans le chapitre suivant, où la fonction causale de l'Âme apparaît comme constituant un aspect essentiel de sa nature: «l'ordonnance a été faite selon la raison (κατὰ λόγον), l'Âme possédant en elle la puissance d'ordonner selon les raisons», un mode d'opération semblable à celui «des raisons séminales façonnant et informant les animaux. . . Car ce qui est en contact avec l'Âme est façonné conformément à l'être de la nature de l'Âme» (IV 3, 10, 10-14). Cette fonction causale ne dépend aucunement d'un processus délibératif, ce qui impliquerait que l'Âme agissait d'après un art (τέχνη): «mais l'Âme agit sans réflexion adventice, et sans attendre d'avoir délibéré et examiné; une action délibérée ne serait pas une action naturelle, mais impliquerait un art adventice. Or l'art est postérieur à la nature, il l'imite et ne produit que des imitations effacées et sans forces, des jouets méprisables, malgré toutes les machines dont il se sert pour les produire» (10, 15-19). En distinguant ainsi entre la fabrication artisanale et l'activité cosmologique de l'Âme, en identifiant cette activité avec l'opération des «raisons» séminales, plus précisément avec la nature même de l'Âme, Plotin cherche à la libérer dans sa fonction productrice, des limitations et des peines d'un artisan laborieux [55].

[54] Cf. III 1 [3], 8, 8-11; pour la «présidence désoeuvrée» et «sans peine» de l'Âme, cf. IV 8 [6], 2, 21-32 et 4, 5-10 (Schwyzer, «Plotinos», *RE* col. 565 cite Platon *Lois* 904a sur l'aisance avec laquelle l'Âme gouverne; un texte plus proche, cité par Harder t. Ib p. 477, semble être le [pseudo-]Aristote *De mundo* VI 397b 20 sq.; 398b 10-16; 400b 9-11, où l'auteur cherche à écarter du règne du Dieu puissant et immuable les soucis, la peine [cf. Pépin, *Théologie cosmique* . . ., pp. 191-192], la faiblesse — s'appuyant sur des artifices et sur des subordonnés — caractérisant un régime humain; une critique de l'artificialisme du Dieu démiurgique du *Timée* a été élaborée par les stoïciens et les épicuriens [textes cités dans Pépin, *op. cit.*, p. 49], et reparaît chez Plotin, *infra* pp. 69-71, 91); pour le manque d'effort délibératif, cf. IV 8 [6], 8, 14-16 (sur les sources de la critique plotinienne de la délibération impliquée dans les fonctions du Démiurge, cf. Pépin, *op. cit*, pp. 502-505; Alex. d'Aphro. *De fato* IV, p. 168, 11-18; Plutarque *Quaest. conviv.* VIII 2, 719A, p. 262 Hubert). Sur l'analogie entre la formation du monde sensible et la fabrication artisanale chez Platon et chez Aristote, cf. Pépin, *op. cit.*, pp. 475 sq.; 504 sq.; F. Solmsen, «Nature as Craftsman in Greek Thought», *Journ. Hist. Ideas* 24 (1963), pp. 487 sq.; Plotin V 9 [5], 3, 9 sq.; 5, 36 sq.

[55] IV 3 [27], 10, 20 sq.; pour la critique de la délibération, cf. V 7 [18], 3, 7-11 et la note précédente.

Une description du caractère non artisanal de l'activité cosmologique de l'Âme se trouve un peu plus tard dans le traité IV 4, dans le contexte où Plotin traite de la mémoire. L'Âme, d'abord sous son aspect d'être intelligible, à condition qu'elle participe entièrement à l'être intelligible, est libre du changement et des processus temporels qui impliquent la possession de la mémoire (cf. 1, 12 sq; 2, 15-32). L'Âme revient plus loin sous son aspect cosmologique. Ordonner et régir le monde sensible, activité qui semblerait entraîner l'usage d'une sorte de calcul artisanal, impliquerait cette fois l'existence d'une mémoire dans l'Âme (cf. 9, 1-9). Plotin se refuse cependant de tirer de là une telle conclusion, et se justifie par des arguments dont on peut mentionner les suivants. a) L'Âme est libre d'une activité de calcul, de la délibération, dans sa fonction cosmologique par le fait que l'ordre imposé au sensible est une donnée: «la question se pose si le principe directeur . . . si cette vie ne se passe pas à calculer ni à la recherche de ce qu'il faut faire»; il faut savoir que «la découverte [de ce qu'il faut faire] et l'ordonnance sont choses faites; l'ordonnance ne s'est pas faite à un certain moment, car cette ordonnance serait les choses déjà ordonnées; mais ce qui les produit, c'est l'ordre lui-même (τάξις)» (IV 4, 10, 7-11). Cette identification de l'agent de l'ordre avec l'ordre même se rencontre encore au chapitre 16 (11-19), et Plotin n'admet pas dans ce passage de distinction entre l'agent causal et l'ordre exemplaire: «si l'être qui commande (τὸ τάττον), c'est l'ordre (τάξις), il n'énonce plus ses commandements, mais il produit seulement les choses l'une après l'autre. Car s'il parlait, il parlerait en contemplant l'ordre (εἰς τάξιν βλέπων); il en serait donc distinct — Comment lui est-il identique? — Parce que l'être organisateur n'est pas matière et forme, mais la forme pure, la puissance et l'acte postérieur à l'Intellect qu'est l'Âme» (IV 4, 16, 13-19). b) L'agent de l'ordre/l'ordre apparaît de plus comme une activité psychique, terme ultime de la série «Sagesse» (φρόνησις) — Âme — ordre: « . . l'ordre lui-même, c'est l'acte d'une Âme dépendante d'une Sagesse, qui a son image dans l'ordre intérieur à cette Âme. Puisque cette Sagesse ne change pas, l'Âme ne doit pas changer non plus; car il n'y a pas de moments où elle ne la contemple (si elle cessait, elle serait dans l'incertitude); car l'Âme est une, et une est son oeuvre» (IV 4, 10, 11-15). Telle est donc la continuité de la série Sagesse-Âme-ordre qu'elle renferme dans l'immobilité de la Sagesse, une immobilité conséquente dans l'activité contemplative de l'Âme, qui, en établis-

sant une unité constante de fonctions psychiques, a pour résultat un gouvernement uni et continu du sensible [56]. A l'aide de telles conceptions on peut concevoir l'Âme dans ses fonctions de former et de gouverner le monde sensible, sans pour autant lui attribuer soit des processus calculateurs, soit une mémoire [57].

Une série semblable à celle du chapitre 10 se trouve au commencement du chapitre 13: la Nature (φύσις), toutefois, remplace l'ordre au dernier niveau de la série [58]. D'autre part, le chapitre 13 apporte des précisions nouvelles: la Nature comme terme ultime de la série est dépourvue, dans ses fonctions causales, de connaissance [59]. Elle s'avère donc un intermédiaire entre l'Âme et le sensible: l'Âme, par l'entremise d'un être sans connaissance, est libérée de toute implication dans le sensible, tout en gardant son importance cosmologique (cf. 13, 7-11 et 22-25). La Nature elle-même est aussi dans une certaine mesure indépendante et séparée du sensible (14, 4-8), et Plotin fait allusion à un autre intermédiaire entre la Nature et le corporel (14, 10-11; cf. 18, 1 sq.).

Nous avons souligné dans ce retour aux traités IV 3-4 [27-28] l'attitude critique plotinienne envers une causalité démiurgique, et les ébauches d'une causalité non artisanale qui se trouvent dans ces oeuvres. L'attitude critique se fera sentir surtout dans ce qui suit, la série de traités écrite contre les gnostiques [60]. Quant à la causalité

[56] Cf. IV 4, 10, 16-17 et 25-26; ch. 11-12.

[57] Il y a peut-être dans cette partie du traité IV 4 les traces d'une polémique plotinienne contre une conception gnostique du Démiurge: cf. Bréhier t. IV p. 111, n. 2 *ad* IV 4, 10, 27-29, et p. 114, n. 1 *ad* IV 4, 12, 40; si le doute et les erreurs mentionnés dans ces passages relèvent d'une activité calculatrice (cf. IV 4, 12, 15), faisant donc l'objet d'une critique de toute causalité démiurgique, ils s'intègrent bien dans la théorie des gnostiques, qui attribuent au Démiurge les «passions» des âmes individuelles (II 9 [33], 6, 61-62). IV 3 [27], 16, 25 pourrait se référer à la μέμψις gnostique (références pour la μέμψις gnostique dans II 9 [33] données par V. Cilento, *Paideia antignostica*, Florence 1971, pp. 245, 246). Cf. H. C. Puech, *Entretiens Hardt* V (1960), p. 183.

[58] IV 4, 13, 1-5; pour la Nature dans les traités antérieurs, cf. IV 7 [2], 8³, 9-11; V 9 [5], 6, 20; et, dans les écrits postérieurs, cf. III 8 [30], ch. 2, 4 et 8; V 8 [31], 3. Cf. VI 6 [34], 7, 5. La Nature apparaît dans IV 4, 13 plutôt comme un aspect de l'Âme, que comme une «hypostase» différente; cf. J. M. Rist, *Plotinus* . . ., pp. 92-93.

[59] IV 4, 13, 4-12; cf. III 6 [26], 4, 21-23 où Plotin suit (voir l'éd. Henry-Schwyzer) le stoïcisme en ce qui concerne cette notion; cf. Graeser, *op. cit.*, p. 54.

[60] III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] et II 9 [33] (l'oeuvre est éditée séparément par Cilento, *op. cit.*). Cf. III 8 [30], 2, 1-6 (contre l'artificialisme du Démiurge; cf. V 9 [5], 6, 20-24; II 1 [40], 5, 9-10 et *supra* n. 54); V 8, 7, 10-12 (contre

non artisanale dans les traités IV 3-4, Plotin rattache, au sujet de la causalité psychique, l'aspect efficient à l'aspect exemplaire, les deux faces d'une unité qui constitue le dernier terme d'une série liée vers le haut à l'immobile.

La critique d'une causalité démiurgique que Plotin présente dans le premier traité (III 8 [30]) de l'oeuvre anti-gnostique composée après les traités IV 3-4, introduit, dans cet écrit, l'élaboration d'une causalité contemplative entièrement non artisanale [61]. Nous avons déjà rencontré la contemplation en tant que processus causal aux niveaux supérieurs de l'univers, plus précisément dans la constitution de l'Intellect et de l'Âme à partir de l'Un. Elle apparaît également chez Albinus et chez Numénius dans des cadres semblables (c'est-à-dire dans la relation entre la perfection immuable et indépendante du supérieur et la formation de l'inférieur). Objets de contemplation, le Dieu au IIe siècle et l'Un plotinien sont causes de la formation de l'inférieur, sans pour autant se trouver engagés dans une activité de fabrication. C'est un processus contemplatif qui permet de réaliser ce genre de causalité. Évoquant ainsi l'indépendance du niveau supérieur que conserve un processus contemplatif, nous pouvons passer à l'étude du thème de la causalité contemplative dans le traité III 8 [30] [62].

Le traité commence avec le propos «que tous les êtres désirent contempler et visent à cette fin... que tous ces êtres arrivent à cette fin autant qu'ils en sont capables et conformément à leur

---

l'artificialisme); 7, 38-44 (contre une délibération démiurgique); II 9, 4, 6-19 et ch. 12 (contre la délibération). Cette critique, dans le cadre d'une polémique anti-gnostique, semble indiquer que Plotin trouvait chez les gnostiques une conception d'un Démiurge laborieux et calculateur qu'il considérait comme particulièrement offensive (voir, par exemple, *Corp. Herm. Excerpt. Stob.* XXIII 13-14 et 17, t. IV p. 4 sq., XXVI 4, p. 81 sq., où la formation des choses implique le πόνος, εὕρησις, μνήμη, beaucoup de τεχνιτεία, de l'ἐμπειρία, Dieu utilisant ses propres mains, faisant des discours, et ainsi de suite); cf. P. Hadot, «L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident», *Eranos-Jahrbuch* XXXVII (1968), pp. 119-121. Si la critique de la causalité démiurgique a été élaborée (à propos du *Timée*) bien avant (*supra* n. 54), elle sert ici (et peut-être dans les traités IV 3-4, *supra* n. 57) à combattre les théories gnostiques.

[61] La critique du Démiurge gnostique accentue, on le voit, la nécessité d'élaborer une causalité non artisanale, bien que cette causalité, et la critique de l'activité artificialiste qui l'appelle, apparaissent chez Plotin avant les écrits anti-gnostiques (*supra* p. 68).

[62] Il nous est impossible de donner ici une description complète de la notion de contemplation dans III 8 [30]; cf. Hadot, *art. cit.* pp. 125-127.

nature...»[63]. Pour démontrer cette thèse, Plotin s'efforce d'expliquer comment la Nature, à laquelle il manque (comme on l'a vu dans IV 4) des facultés cognitives, pourrait contempler, et faire ce qu'elle fait en vertu de cette contemplation[64]. Plotin libère la Nature d'abord de tout artificialisme dans sa fonction cosmologique (2, 1-15); la Nature s'avère un principe intelligible immobile, une «contemplation», car elle est ce qui gouverne l'action, et ce qui se distingue d'elle (2, 12-30; 3, 2-6). Cette «contemplation» se montre aussi comme le produit d'une contemplation[65]. Plotin décrit plus loin le processus de production par la contemplation, à propos cette fois de la fonction génératrice de la Nature elle-même: «la Nature possède, et, parce qu'elle possède, elle produit. Pour la Nature, être ce qu'elle est, c'est produire; or elle est contemplation et objet de contemplation, car elle est raison (logos); donc, parce qu'elle est contemplation, objet de contemplation, et raison, et par ce motif seul, elle produit. Ainsi il est montré que la production est contemplation; elle est l'effet produit d'une contemplation qui reste en elle-même et qui ne fait point d'action extérieure, mais qui produit parce qu'elle est contemplation» (3, 16-23). On voit dans ce passage la suite de rapprochements par laquelle Plotin arrive à la formulation d'une causalité entièrement inactive et à l'opposé d'une causalité artisanale. Être, c'est produire; et l'être de la Nature est contemplation: les aspects ontologique et causal se rejoignent (leur unité évoquant la fusion des aspects efficients et exemplaires dans IV 4); et l'identification de l'être de la Nature comme contemplation achève dans III 8 l'établissement d'une causalité intelligible entièrement contemplative[66].

La Nature elle-même provient de la vie contemplative de principes intelligibles supérieurs (4, 10-14), et les sensibles sont les effets, la vision qu'engendre la contemplation dans la Nature (4, 5-10). La production des sensibles se ramène ainsi à la contemplation d'un intelligible qui tire son être lui-même de la contemplation (cf. 7, 1-3). Chaque niveau est l'image du niveau supérieur (7, 6-9), le tout composant une série de contemplations (cf. 5, 12-22; 8, 1-4) dont

[63] III 8, 1, 2-7; cf. Cilento, *op. cit.*, pp. 122-123.

[64] III 8, 1, 22-24 (sur l'interprétation du passage, voir Cilento, *op. cit.*, p. 124); cf. II 3 [52], 17, 2 sq.

[65] III 8, 3, 7-11 (sur ce passage, cf. *infra* p. 94).

[66] Voir R. Arnou, ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921, p. 58 sq., pour une analyse plus générale de III 8, ch. 3.

chacune tire son être de celle qui lui est antérieure. La contemplation de l'Intellect, dans son manque essentiel d'unité, constitue le premier stade dans la dérivation contemplative de toutes choses de l'Un (ch. 8). Plotin revient ensuite à des questions concernant l'Un et la dérivation (ch. 9-11) qui nous sont familières depuis les premiers traités. La causalité contemplative sert entre-temps à soutenir la thèse du traité (citée plus haut), par la subordination et l'assimilation de l'action à la contemplation qu'elle achève (ch. 6-7).

Il semblerait donc que la théorie causale du traité III 8 ne soit pas seulement l'élaboration, au sujet du rapport de la Nature avec la formation du sensible, d'une causalité intelligible non artisanale; c'est aussi un prolongement de la dérivation contemplative des êtres supérieurs, intégrant le tout dans un mouvement continu de l'Un jusqu'au sensible. On peut penser alors que la causalité contemplative du traité III 8 complète en quelque sorte le développement d'une causalité non artisanale, en établissant, par l'intégration de tous les niveaux des êtres dérivés, une continuité causale qui traverse la division entre les deux mondes, division favorisant l'analogie avec la fabrication artisanale [67].

Nous avons rencontré dans III 8 [30] une structure hiérarchique composée de la série l'Un — l'Intellect — l'Âme — la Nature — les sensibles. Si la série l'Intellect — l'Âme — la Nature revient dans le traité suivant (V 8 [31], 3, 1-10), cette succession devient dans un autre contexte dans le même traité une structure composée du monde sensible en contraste avec l'intelligible [68] d'où il reçoit, «que ce soit spontanément, ou que l'Âme s'y emploie», une image intelligible (7, 15). La nature psychique serait ici plutôt un agent de transmission entre les deux mondes qu'un stade dans la continuité de la hiérarchie contemplative de III 8 [30]. Plotin ne précise pas cependant sa pensée au sujet du rôle de l'Âme, dont il ne s'occupe point ici (7, 16). Il s'intéresse bien plus, dans le chapitre 7, à l'éta-

[67] Voir J. Moreau, *L'Idée d'univers dans la pensée antique* (Bibliotheca del «Giornale di Metafisica» 10), Turin 1953, p. 48: «[l'Âme] . . . son action immanente traduit une exigence transcendante; mais de l'intelligible au sensible elle établit une continuité, la continuité de la nature, qui était rompue par la métaphore artificialiste». Plotin souligne, ici dans III 8 (5, 12-22) et dans II 9, 3, 1-12, la continuité des choses, en s'opposant peut-être à la discontinuité de l'univers gnostique.

[68] C'est bien entendu la structure ontologique fondamentale qui sous-tend les traités VI 4-5 [22-23], et que Plotin exploite dans sa défense, contre les gnostiques, de la valeur du monde sensible; cf. *supra* p. 68.

blissement d'une causalité non artisanale, problème auquel il avait consacré, dès le quatrième chapitre du traité, des développements importants. Il introduit notamment dans sa description de la vie de l'intelligible, dans le chapitre 4, un nouvel aspect: «cette vie, c'est la Sagesse (σοφία), une sagesse qui n'est pas faite de raisonnements, parce que toujours elle est là tout entière, sans une défaillance, qui seule exigerait la recherche réfléchie» [69]. La Sagesse se présente comme un principe causal: «cette Sagesse, l'on en voit la grandeur et la puissance, puisqu'elle a avec elle et qu'elle a produit tous les êtres, que tous la suivent. . .» (V 8, 4, 44-46). La fonction causale de la Sagesse est présentée en plus grand détail un peu plus loin: «toutes les choses qui naissent. . . sont les produits d'une sagesse, et c'est toujours une sagesse qui dirige la production» (5, 1-3), toutes les formes de sagesse se ramenant à la première sagesse, la Sagesse intelligible (5, 3-15). Cette première sagesse se rattache, et s'identifie même à l'Intellect, et Plotin conclut: «donc la vraie Sagesse, c'est l'être, l'être véritable, c'est la Sagesse» [70]. Principe causal et être s'identifient l'un à l'autre, comme dans les traités IV 4 et III 8, et Plotin fait appel aux ensembles d'aspects unis et simultanés que sont les statues, afin d'exprimer l'unité du savoir non discursif et de l'être [71]. Les hiéroglyphes égyptiens servent aussi, dans ce qui suit (V 8, 6), à illustrer l'absence du discursif, le manque de raisonnements et de délibération dans la Sagesse supérieure, et conduisent au chapitre 7 à écarter l'idée que l'intelligible aurait, dans sa fonc-

[69] V 8 [31], 4, 35-37; quoique le thème de la Sagesse se rattache, on le verra, à des textes de Platon, c'est aussi peut-être, étant donné le contexte anti-gnostique, la présentation d'une Sophia platonicienne, remplaçant la Sophia gnostique; cf. II 9 [33], 10, 19; F. Sagnard, *La Gnose valentinienne . . .*, p. 144; H. C. Puech, «Plotin et les gnostiques», *Entretiens Hardt* V (1960), pp. 161-163, 173-174, 180.

[70] V 8, 5, 14-15; cf. 5, 15-25 et 4, 37-39 («elle est la sagesse première, qui ne vient pas d'un autre; c'est l'être même qui est la Sagesse; il n'y a pas d'abord l'être tout seul, et ensuite l'être sage»); 4, 46-47; cf. I 4 [46], 9, 18-19. Intellect et Sagesse s'associent dans une certaine mesure dans VI 9 [9], 11, 48; V 1 [10], 4, 8-9 (comparer II 9 [33], 8, 14-15; V 8 [31], 4, 39-41).

[71] V 8, 5, 21-24 (Plotin pense peut-être à Socrate, *Banquet* 216de, qui cachait en lui, comme un «silène sculpté», des figurines [ἀγάλματα] divines, c'est-à-dire σωφροσύνη; σωφροσύνη constitue avec δικαιοσύνη et ἐπιστήμη les objets de la vision supérieure dans le *Phèdre* 247d, passage auquel Plotin se réfère dans V 8, 4, 52-53; la σοφία plotinienne peut être envisagée, dans une certaine mesure, comme un développement du thème de la science véritable [τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην] du *Phèdre* 247); cf. II 8, 4, 42-44.

tion causale par rapport à la formation du monde sensible, une activité laborieuse et calculatrice [72].

Nous terminerons ce parcours des développements relatifs à la production des choses dans les traités de la deuxième période, par une étude des premiers chapitres du traité VI 7 [38], dont nous ne pourrons présenter ici qu'une analyse partielle.

Plotin examine d'abord dans les premiers chapitres de VI 7 la cause divine, l'Intellect, sous un aspect causal. Des processus délibératifs sont exclus, d'après lui, de la fonction causale de l'Intellect [73]: de tels processus (qu'on trouverait dans le *Timée*) ne jouent un rôle que dans un devenir hypothétique des choses qui, en fait, tout en étant de nature engendrée, étaient ce qu'elles sont depuis toujours [74]. L'Intellect s'avère plutôt une totalité parfaite: il renferme en lui tout à la fois, à l'encontre de cette articulation en séquences qui apparaîtra postérieurement (cf. 1, 45-58). La totalité intelligible comporte la possession, dans une unité, de l'être (ὅτι) et de la raison de l'être (διότι); chaque être intelligible contient en lui-même la raison de son être, et forme ainsi une unité d'être et de fondement causal [75].

Il nous serait possible de rattacher ces idées, dans leur tendance vers le développement d'un aspect causal non artisanal de l'intelligible, aux passages étudiés un peu plus haut. Mais la discussion chez Plotin se poursuit. L'être intelligible est une totalité parfaite, comportant, on l'a vu, une unité d'être et de raison. Un problème est soulevé toutefois par Plotin: «si la capacité de sentir . . existe dans la forme d'un être par suite d'une nécessité et d'une perfection éternelles, si l'Intellect, par sa perfection même, a en lui les causes d'un être, de sorte que, après la naissance de cet être, nous voyons combien il était raisonnable qu'il soit tel qu'il est (car la cause intelligible est une et complète; il n'est pas vrai que l'homme intelligible soit seulement un intellect et que la faculté de sentir lui

[72] V 8, 7, 1-12, 24-35; Plotin fait remarquer (7, 36-44) que le problème du «pourquoi» (διότι) ne se pose pas en ce qui concerne la causalité intelligible: il n'y a pas de raisons pour lesquelles l'intelligible aurait arrangé les choses d'une façon plutôt que d'une autre (ce qui impliquerait la délibération); il y a seulement le ὅτι dans l'intelligible, l'être en tant qu'être qui est du même coup la raison selon laquelle les choses sont produites.

[73] VI 7 [38] 1, 28-29; les difficultés que soulèvent ces processus sont exposées dans 1, 1-21.

[74] VI 7, 1, 29 sq.; 3, 1-6.

[75] VI 7, 2, 3-27 et 43-45 (cf. VI 8 [39], 14, 20-34); Plotin s'inspire d'Aristote *Mét.* Z 17, 1041a 6 sq. Voir *supra* n. 72; Hadot, *art. cit.*, p. 122.

soit ajoutée...), s'il en est ainsi, comment l'Intellect ne s'abaisserait-il pas jusqu'ici?» (VI 7, 3, 22-29). Que la sensation se trouve donc en quelque sorte dans l'intelligible, serait un résultat quelque peu paradoxal. Plotin, dans un premier pas vers la résolution de cette difficulté, nous propose une description de l'homme sensible. L'homme sensible se présente comme l'image formée dans le corps par une âme qui, elle-même, est «homme» (5, 11-15). Au-dessus de l'homme dans le corps se trouve donc un homme supérieur, associé à une âme «plus divine», possédant des sensations «plus claires» (5, 18-23). Cet homme psychique est précédé à son tour par «l'homme dans l'Intellect». Celui-ci «illumine» le deuxième homme qui «illumine» également le troisième, les trois termes composant ainsi une série de niveaux [76]. Une réponse à la difficulté soulevée auparavant se décèle dans cette introduction à la fois d'une continuité causale entre l'homme intelligible et l'homme sensible, et de degrés ontologiques qui servent à différencier la forme supérieure de l'homme de la forme inférieure. Car l'aspect de la sensation dans l'homme sensible est en effet fondé sur une «sensation» dans l'homme intelligible, dont la sensation cependant est plus claire, et meilleure, par rapport à la sensation obscure, mauvaise, centrée sur des objets inférieurs, imaginaires, qu'on trouve dans l'homme sensible; «ainsi les sensations sont des pensées obscures, et les pensées intelligibles sont des sensations claires» [77].

L'intelligible peut être envisagé alors comme la source totale et parfaite des différents aspects du sensible, sans pour autant se trouver impliqué dans l'aspect inférieur, imaginaire, du monde sensible.

Mais que faut-il penser d'une présence dans l'intelligible des archétypes, non seulement des animaux qui raisonnent, mais aussi des êtres «vils et sans raison»? (8, 15-17; 9, 1-2). Pour aborder le sujet, Plotin souligne en premier lieu la distinction ontologique entre le sensible et l'intelligible: «comprenons bien que l'homme sensible n'est point pareil à l'homme intelligible et que, par conséquent, les autres animaux sensibles ne sont pas non plus pareils aux animaux intelligibles; il faut se représenter les êtres intelligibles à un niveau supérieur (μειζόνως) ... il y a peut-être ici un homme

---

[76] VI 7, 6, 11-13; cf. 11, 10-17; VI 3 [44], 15, 24-37; cf. J. Pépin, *Idées grecques* ..., pp. 96-97.

[77] VI 7, 7, 7-31; cf. 6, 1-11; cf. G. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973, p. 36.

raisonnable; là-bas, il est supérieur à la raison» (9, 5-10). Plotin fait remarquer ensuite la variété de degrés dans l'intellection des intelligibles, à laquelle correspond une variété de degrés parmi les facultés cognitives des sensibles: «il y a là-bas des différences entre l'intellect de l'homme et celui des autres animaux; de même, on trouve des différences dans la raison des sensibles» (9, 11-13). Plotin décrit cette diversité dans le sensible: «il faut songer que ces vies multiples [ici-bas] . . . et ces pensées multiples ne doivent pas être les mêmes . . . il y a des espèces de vie plus lumineuses et plus claires, puis des vies qui viennent après celles-là, au premier, au second et au troisième rang [78]. Il y a aussi diverses espèces de pensées; les unes sont des Dieux; les autres sont au second rang . . . l'être raisonnable; après eux viennent ceux qu'on appelle les êtres sans raison. Mais, dans le monde intelligible, l'être dit sans raison est raison, comme l'être sans intellect est un intellect» (9, 15-23). A la diversité parmi les sensibles correspond une diversité parmi les intelligibles, et l'être sans raison dans le sensible a pour équivalent dans l'intelligible (en vertu du μειζόνως qui différencie entre les deux mondes) un être raisonnable. Sans aller plus loin dans cette lecture du VI 7, on pourrait noter que, grâce ici encore à la différenciation et à la continuité exprimées par des séries hiérarchiques, on peut entrevoir l'établissement d'un certain rapport entre les êtres sensibles et l'intelligible.

On trouve donc dans la première partie du traité VI 7 [38] la description du monde intelligible comme cause de la formation du monde sensible, dont la fonction cosmologique est libre de l'implication dans l'inférieur qu'apporterait un processus artisanal. Plotin exprime cette causalité intelligible par l'unification des aspects ontologiques et causatifs de l'intelligible; par l'usage de l'Âme comme stade intermédiaire (l'homme psychique) qui retient à la fois la continuité causale entre les deux mondes, et la distinction ontologique qui les sépare; et par un rapprochement des différences au sein de l'intelligible des niveaux (même les plus bas) du sensible.

Pour conclure, on pourrait ramener les thèmes de VI 7 à l'élaboration, à travers les traités de la deuxième période, d'une causalité non artisanale. L'ébauche d'une telle causalité se trouve en particulier dans les traités IV 3-4. Le thème revient ensuite dans les traités III 8, V 8, et VI 7. On pourrait résumer les développements princi-

[78] Sur cette hiérarchie de formes vivantes, cf. *infra* p. 101.

paux de la façon suivante: a) après avoir écarté de l'intelligible, pris dans son rôle causal, certains processus «artisanaux», Plotin s'efforce d'introduire une unification des aspects ontologiques et causatifs dans l'intelligible (l'identité de l'exemplaire et de l'efficient dans IV 4, d'être et de production dans III 8, de l'être et de la Sagesse dans V 8, et finalement d'être et de la raison d'être dans VI 7) [79]; b) l'unité ontologique et causale se trouve dans IV 4 au niveau ultime d'une série hiérarchique reliée au supérieur. Si cette série est d'une moindre importance dans V 8, elle s'insère par contre dans III 8 dans une continuité qui intègre l'univers, à travers une hiérarchie de contemplations, dans le mouvement de la dérivation de toutes choses de l'Un. L'Âme apparaît comme stade dans une série hiérarchique causale dans VI 7, pendant que d'autres gradations (dans l'intelligible et dans le sensible) constituent elles aussi des continuités différenciées servant à établir un rapport entre les deux mondes. Nous avons rencontré un usage semblable de séries hiérarchiques dans la première partie de ce chapitre, et cette tendance à établir par des séries hiérarchiques une continuité entre tous les niveaux de l'univers, de l'Un jusqu'au sensible, est résumée dans le dernier chapitre du traité VI 7: Plotin y ajoute, dans son usage de la deuxième lettre (pseudo-)platonicienne (312e) comme expression de la structure l'Un — l'Intellect — l'Âme [80], un quatrième terme aux trois termes du texte platonicien: c'est le monde sensible, qui vient de l'Âme, qui dépend de l'Âme, comme celle-ci dépend et vient du supérieur.

3. *La hiérarchie intelligible*

Nous avons rencontré dans les pages précédentes la structure hiérarchique de l'intelligible envisagé surtout du point de vue de son rapport avec le monde sensible (*supra* pp. 58-59, 78). Il y a cependant aussi parmi les traités de la deuxième période des développements importants en ce qui concerne la structure de l'intelligible pris en lui-même. Dans le traité *Sur les nombres* (VI 6 [34]), il est question (entre autres choses) de la structure de l'intelligible là où se pose le problème du statut intelligible du nombre et son rapport avec les autres aspects de l'intelligible. Plus tard, dans les traités VI 1-3 [42-44] *Sur les genres de l'être*, Plotin s'efforce de

---

[79] L'être et la causalité tendent donc non pas à se dissocier dans la philosophie plotinienne, mais à s'avérer deux aspects d'une seule réalité.

[80] Cf. *supra* p. 9 n. 20.

critiquer les catégories adoptées par l'aristotélisme et par le stoïcisme, et propose de son côté une théorie platonicienne, aboutissant à des conclusions d'un certain intérêt en ce qui concerne la structure du monde intelligible. L'étude de ces développements dans VI 6 et VI 1-3 achèvera notre lecture des traités de la deuxième période.

L'enseignement oral de Platon accordait au nombre une grande importance métaphysique. On a pu constater plus haut (pp. 44-46) la présence chez Plotin de certains aspects de cet enseignement, mais une étude plotinienne du nombre ne se trouve guère avant le traité VI 6 [34] [81]. De ce traité, plus précisément de sa partie centrale, se dégage une certaine prise de position en ce qui concerne le nombre: Plotin y décrit le statut et la fonction du nombre au sein du monde intelligible.

La question du statut intelligible du nombre se pose dans le quatrième chapitre: «pour les nombres, il faut examiner de quelle manière ils sont dans l'intelligible: s'ajoutent-ils aux autres formes? ou bien les accompagnent-ils toujours? Par exemple, comme l'être est tel qu'il est le premier intelligible, nous avons la notion de la monade... Ou bien en est-il autrement? Une monade est-elle engendrée avec chaque nouvel intelligible... Ou bien il en est encore autrement, et le nombre serait pensé comme existant en soi» (VI 6, 4, 1-10). Nous pouvons noter, sans être obligé de suivre Plotin de près ici, que la critique de ces diverses possibilités aboutit, dans un recours à la notion platonicienne d'attribution (selon laquelle l'attribut d'une chose est supposé par la chose, et s'avère donc antérieur en lui-même à la chose), à la conclusion (ch. 5) que le statut intelligible du nombre est bien celui d'un être «existant en soi», d'une réalité intelligible particulière, conclusion qui s'accorde d'ailleurs, selon Plotin (4, 21-22), à ce que Platon pense à propos du nombre.

Reste encore à déterminer le rapport entre le nombre, réalité particulière, et les autres aspects du monde intelligible; si le nombre est pensé «comme existant en soi ... est-il antérieur ou postérieur (πότερα πρότερος ... ἢ ὕστερος) aux autres intelligibles?» (4, 10-11). Plotin reprend, à ce propos, le monde intelligible sous la forme d'une triade d'aspects, Être Vivant — Intellect — Être [82]. Les trois

[81] Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung* ..., pp. 300 sq. (et aussi Harder, toutefois, t. IIIb, p. 440) pour le rapport entre VI 6 et la pensée de l'école de Platon.

[82] VI 6, 7, 8-18; ch. 8; cf. ch. 15; (cf. *supra* p. 39 n. 25, et l'article de P. Hadot que nous y citons, pp. 117-119, sur la triade dans VI 6 par rapport à sa présence dans les traités antérieurs).

termes de cette triade se rangent pour Plotin en des rapports d'antériorité et de postériorité: «s'il faut placer au premier rang l'Être, l'Être étant premier, puis l'Intellect, et enfin l'Être Vivant — celui-ci renfermant, semble-t-il, tous les êtres — l'Intellect étant au deuxième rang puisqu'il est l'acte de l'Être —, le nombre ne se situe pas au niveau de l'Être Vivant (avant l'Être Vivant il y a une chose et même deux); il ne se situe pas non plus au niveau de l'Intellect (avant l'Intellect, il y a l'Être qui est à la fois un et multiple)» [83]. Le nombre s'avère donc antérieur à l'Être Vivant et à l'Intellect. Le rapport entre le nombre et l'Être se précise dans le neuvième chapitre: «il faut... accorder pour le moment que l'Être est avant le nombre, et que le nombre procède de l'Être; mais si l'Être est un être étant *un*, et si les êtres sont [au moins] *deux*, l'un viendra avant l'Être et le nombre avant les êtres» [84]. L'Être est donc postérieur à l'unité, parce qu'il la suppose, de même que les êtres (aspect multiple de l'Être) supposent le nombre et sont donc postérieurs au nombre. L'unité et le nombre sont antérieurs non seulement en tant qu'éléments supposés par l'unité de l'Être et par la multiplicité des êtres, mais aussi en tant que principes intervenant dans la production de l'Être et des êtres: «donc le nombre est toujours antérieur aux êtres... il est dans l'Être, sans être nombre de l'Être, l'Être étant toujours un; mais c'est la puissance du nombre qui, venue à l'existence, partage l'Être et le rend en quelque sorte gros de la multiplicité elle-même... l'unité d'ailleurs est pour l'Être un principe, en qui l'Être est être et sans qui il se dissiperait» [85]. Les divers aspects de l'intelligible peuvent être envisagés,

---

[83] VI 6, 8, 17-22 (l'antériorité de l'Intellect par rapport à l'Être Vivant est expliquée en plus grand détail dans 17, 34-41: «les figures sont-elles donc dans l'Être Vivant en soi, comme tel? — Non, elles sont d'abord dans l'Intellect. Elles sont en effet dans l'Être Vivant; et si l'Être Vivant contenait l'Intellect, elles seraient primativement dans l'Être Vivant; mais puisque l'Intellect est antérieur dans l'ordre [κατὰ τὴν τάξιν], elles vont d'abord dans l'Intellect. D'ailleurs puisque l'Être Vivant parfait contient aussi les âmes, c'est que l'Intellect lui est antérieur»; la τάξις pourrait se référer à l'ordre des hypostases: Plotin fait un rapprochement entre l'Être Vivant et l'Âme; sur l'interprétation du *Timée* 39e sous-tendant ce passage, ainsi que les lignes du ch. 8 que nous avons citées, cf. Hadot, *loc. cit.*); cf. 15, 9-24.

[84] VI 6, 9, 10-13 (pour cette trad. voir Harder t. IIIb p. 450); cf. 5, 35-38 (où Plotin précise que l'unité dont il s'agit n'est pas l'Un, le Bien, la première hypostase).

[85] VI 6, 9, 23-27 et 39-40; voir 15, 24-27 où, après avoir montré que le nombre est supposé par l'Être Vivant et puis par l'Intellect, Plotin dit: «après l'Être Vivant et l'Intellect vient l'Être; en lui est le nombre, avec

dans la perspective de la production selon le nombre, comme nombre (cf. 9, 24-29), et Plotin est amené à présenter la structure intelligible comme une suite d'expressions du nombre [86], une approche exploitée par lui dans la mesure où elle se réfère à la fonction causale du nombre [87]. Le nombre lui-même toutefois est en premier lieu antérieur et se distingue des intelligibles [88]; «le nombre est d'abord là (avant les êtres) et il est cause de la quotité des êtres; ce qui veut dire que les êtres participent à la quotité, parce que le nombre existe déjà; chaque être, pour être un, doit participer à l'un; de l'Être, il tient la propriété d'être un *être*, parce que l'Être la tient de lui-même; et de l'un, il tient la propriété d'être *un*» (10, 13-17).

Plotin arrive donc, dans cette partie du traité VI 6 [34], à préciser le statut et la fonction du nombre par rapport aux autres aspects de l'intelligible. Le nombre a une réalité propre à lui-même, constituant, par rapport à l'intelligible conçu comme structure composée de l'Être, de l'acte de l'Être (l'Intellect) et de l'ensemble vivant, un élément supposé par les deux derniers niveaux de la structure. Le nombre toutefois s'avère antérieur, non seulement à l'Être Vivant et à l'Intellect, mais aussi à l'Être envisagé du point de vue de son aspect multiple: le nombre intervient comme principe causal dans la multiplication de l'Être, de même qu'un principe d'unité sous-tend la production de l'Être en tant qu'être qui est un.

Il est question encore de la structure du monde intelligible dans les traités *Sur les genres de l'être* (VI 1-3 [42-44]). Le contexte cependant est tout autre: nous trouvons un ensemble de problèmes tout à fait différent, et la hiérarchie intelligible qui en ressort se distingue de même de la structure élaborée dans le traité VI 6 [34]. Plotin s'efforce maintenant de critiquer les catégories aristotéliciennes et stoïciennes (VI 1); de formuler une théorie platonicienne des genres de l'être (VI 2); et enfin d'étudier dans quelle mesure se trouvent des genres dans le sensible (VI 3) [89].

---

lequel il engendre les êtres, en agissant d'après le nombre; il fait présider les nombres à la production des êtres, comme l'unité préside à la production de l'Être, en rattachant l'Être lui-même au Premier» (voir la trad. Harder).

[86] VI 6, 9, 29-31 et sq.; cf. V 1 [10], 5, 6-17; Krämer, *op. cit.*, p. 303.

[87] VI 6, 9, 31-34; sur la fonction causale du nombre, voir aussi 15, 30-36.

[88] VI 6, 9, 24 et 35-37; cf. 10, 37-51.

[89] Pour les diverses interprétations des traités VI 1-3, voir O. Hoppe, *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zu Quelle, Tradition, Bedeutung der* Πρῶτα γένη *bei Plotin*, Dissertation, Göttingen 1965, pp. 1-5.

Le premier traité (VI 1), une oeuvre plutôt difficile et négative, peut nous servir toutefois comme introduction à la conception plotinienne des genres de l'être. En critiquant les théories aristotéliciennes et stoïciennes, Plotin confronte parmi d'autres idées une conception logique (γένος comme catégorie générale) et causale (γένος comme ἀρχή) des genres de l'être (cf. 1, 13 et 15-18). La conception logique s'avère peu satisfaisante; les genres de l'être se distinguent pour Plotin des catégories générales aristotéliciennes sous lesquelles se rassemblent des choses apparentées [90], les genres étant plutôt une sorte d'universel doué d'un être réel et distinct qui évoque l'être des Idées [91]. A l'encontre de l'assimilation stoïcienne de genre de l'être et de principe causal, Plotin se concentre sur le genre particulier que les stoïciens eux-mêmes identifient comme principe primaire: la matière ou substrat. Pour Plotin, le substrat ne saurait être autre que le dernier des êtres, et il s'élève contre cette théorie des stoïciens qui arrive à situer au premier rang ce qui d'après lui est absolument postérieur [92]. Quant à l'identification entre genre de l'être et principe causal, elle apparaît plus tard, dans VI 2 [43], 2, en tant qu'élément de la théorie plotinienne. Ces quelques indications très sommaires de l'approche plotinienne nous introduisent au développement dans VI 2 d'une théorie «platonicienne» des genres de l'être.

Plotin précise en premier lieu que l'être dont il s'agit est l'être véritable, c'est-à-dire le monde intelligible [93]. Si l'être véritable était un, «il n'y aurait pas à se poser les questions suivantes: Y a-t-il un genre unique dans tous les êtres, ou y a-t-il des genres qui ne tombent pas sous un genre unique? et, s'il faut admettre des principes, les principes sont-ils en même temps genres?. . .» (VI 2, 1, 5-13). Mais Platon a montré, d'après Plotin, que l'être n'est pas un, et pour aborder les questions qui se posent par conséquent, Plotin exprime en premier lieu ce qu'il entend par la multiplicité de l'être. «En quel sens en effet disons-nous non un? Au sens de ce qui est à la fois un et multiple, d'une unité diversifiée qui contient une multiplicité se ramenant à l'unité» (2, 2-3). Plotin propose ensuite, en vue de la multiplicité unie de l'être, diverses structura-

---

[90] Cf. VI 1, 4, 50-52; 5, 22-26; 7, 21-23; 9, 27-38.
[91] Cf. VI 1, 4, 16-17; 6, 1-3; 7, 21-28; 9, 25-27; 10, 1-5.
[92] VI 1, 26; 27, 1-7; 28; on trouve une critique semblable dans IV 7 [2], 8[3], 5-25.
[93] VI 2 [43], 1, 16-21 et 25-33; cf. Harder, t. IVb, p. 418.

tions de l'être en genres et espèces (2, 3 sq.), et préfère celle dans laquelle plusieurs genres de l'être occupent également un niveau primaire, «contenant» sous eux des genres inférieurs ou formes, sous lesquels encore se trouvent les «indivisibles» intelligibles [94], la structure dans sa totalité composant une seule nature, le monde intelligible (2, 6-10). Grâce à cette structure, Plotin est en mesure d'envisager des genres de l'être qui sont à la fois des universaux (sous lesquels sont subordonnés des genres inférieurs) et des causes premières (en tant que les sources de la multiplicité du tout) [95]. Quoi qu'il reste toujours d'autres problèmes à résoudre [96], la structure intelligible élaborée ici dans VI 2, 2 représente donc pour Plotin une certaine réponse aux problèmes concernant le nombre de genres, les rapports entre les genres et la relation entre genre et principe causal qui se posaient dans le cadre du caractère multiple de l'être. Plotin rattache les genres de l'être aux cinq genres du *Sophiste* (254-255) de Platon (VI 2, 6-8), se trouvant donc à même d'élaborer par là une théorie «platonicienne» des genres de l'être [97].

La structure intelligible présentée dans le traité VI 2 [43] ne ressemble en aucune manière, semble-t-il, à la structure de l'intelligible du traité VI 6 [34]. On a pu suggérer toutefois un rapprochement des deux structures [98]. Une occasion pour vérifier ce rapprochement semblerait se présenter dans cette partie de VI 2 où Plotin examine les titres que les divers aspects de l'intelligible peuvent avoir à accéder au nombre des premiers genres de l'être (ch. 9-18). Parmi ces aspects on peut relever des éléments qui apparaissent aussi dans le traité VI 6: l'Un et le principe d'unité dans l'être. L'Un et le principe d'unité ne sont pas selon Plotin des genres primaires de l'être, car l'un s'avère un être absolu, sans fonction

---

[94] ἄτομα: cf. H. Blumenthal, «Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?», *Phronesis* 11 (1966), p. 74 (à propos de VI 2 [43], 22, 11-13, en interprétant ἄτομον comme *infima species*; cf. Alex. d'Aphrodise *In met.* B 3, p. 208, 28-29).

[95] VI 2, 2, 11-19; cf. IV 4 [28], 1, 16-17; on trouve un rapprochement de genre et de principe causal (dans le sens de l'antériorité κατὰ φύσιν), et une hiérarchie de genres dans Sex. Empir. *Adv. math.* X 4, 269, 274 = *Test. Plat.* No. 32 (sur ce texte voir *supra* p. 13 n. 32); cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung*... p. 4 sq.

[96] Cf. VI 2, 2, 20 sq.; si la structure adoptée par Plotin tient compte de la multiplicité caractérisant l'être, elle exprime moins aisément, semble-t-il, l'unité de l'être (cf. 2, 27-44).

[97] Cf. VI 2, 1, 4-5; pour les genres du *Sophiste* chez Plotin, cf. *supra* p. 39, n. 26; II 6 [17], 1, 1 sq.; VI 6 [34], 9, 3-5.

[98] F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921, p. 183.

prédicative, et l'autre est secondaire, et, en tant qu'un, n'engendre point d'espèces (9, 5-10). La présence universelle de l'unité s'explique plutôt dans VI 2 par la caractérisation de l'Un comme l'Un absolu, le Bien qu'imitent toutes choses, et vers lequel elles tendent dans une échelle de degrés variés de rapport avec lui: «tous les êtres imitent le même Un; mais les uns en obtiennent une image lointaine, les autres en sont plus près; l'imitation dans l'Intellect a déjà plus de vérité» (VI 2, 11, 9-11). Le principe d'unité dans l'être s'avère le rapport étroit reliant l'être à l'Un, au Bien: «nous disons l'*un qui est*, voulant indiquer par *un* l'intime liaison de l'être avec le Bien» (11, 35-37). Il y a donc divers degrés dans le rapport des choses avec l'Un, l'être étant particulièrement proche de l'Un. Plotin trouve aussi une diversité de degrés dans le rapport entre l'être et l'Un: «dans l'être aussi, l'Un intervient comme un principe et une fin, non pas d'une seule et même manière, mais selon des modes différents, si bien qu'il y a dans l'être qui est un de l'antériorité et de la postériorité» [99]. En découvrant une série de degrés, une antériorité et une posteriorité dans la participation à l'Un, Plotin se croit en mesure de montrer que l'Un n'est point un genre [100]. Le principe d'unité dans l'être, étant le rapport de l'être avec l'Un, ne pourrait pas être considéré comme un genre, et cet élément de la structure intelligible du traité VI 6 ne peut intervenir dans la structure composée de genres et d'espèces du traité VI 2. La différence entre les problématiques des deux oeuvres semble interdire un rapprochement des structures intelligibles qui s'y trouvent.

En conclusion, une comparaison entre la structure de l'intelligible du traité VI 6 et celle du traité VI 2 conduit, non pas à un rapprochement des deux structures, mais à une différenciation se rattachant à la différence entre les perspectives des deux oeuvres. Ce qui ressortirait plutôt de l'étude des traités VI 6 et VI 2, c'est en particulier la souplesse de l'approche plotinienne en ce qui concerne le monde intelligible; ce monde semble doué d'une structure qui peut évoluer en fonction de problématiques différentes, et peut exprimer tantôt le statut et la fonction du nombre au sein de l'intelligible, tantôt la disposition de la multiplicité unie qu'est l'être intelligible en genres et espèces.

[99] VI 2, 11, 37-39 (pour la trad. voir Henry-Schwyzer).

[100] Cf. VI 2, 11, 41 sq. (se référant à l'antériorité du point par rapport à la ligne; cf. *supra* p. 13); 17, 15 sq.; pour l'antériorité — postériorité comme relation excluant le rapport de genre — espèce, voir Aristote *Mét.* B 3, 999a 6-14 (cité par Henry-Schwyzer *ad* VI 1, 1, 27-28); cf. VI 7 [38], 18, 35-36.

CHAPITRE IV

LES DERNIERS TRAITÉS

Nous devons passer maintenant à l'étude de l'oeuvre des dernières années de Plotin. Les problèmes qui le préoccupent dans ces traités (le bonheur, la Providence, le mal, par exemple) relèvent plutôt du domaine moral [1]. Il ne s'agit point toutefois de discussions menées sur un plan éthique restreint: Plotin situe les problèmes dans le cadre de perspectives plus larges où interviennent des structures hiérarchiques. Tout en rappelant dans une certaine mesure les structures des traités antérieurs, les hiérarchies dans les derniers écrits de Plotin se distinguent suffisamment en elles-mêmes pour appeler une étude particulière. Nous consacrerons les pages suivantes aux structures qui se trouvent en particulier dans les traités I 4 [46] et III 2-3 [47-48].

Plotin étudie dans le traité I 4 [46] le thème du bonheur. Il s'agit tout d'abord de définir le bonheur, ou, plus précisément, de situer d'une manière satisfaisante le bonheur par rapport à la vie (τὸ ζῆν). Aristote et les stoïciens avaient en effet envisagé le bonheur en fonction de la vie, et Plotin est amené, par la voie des critiques qu'il fait de ses prédécesseurs, à formuler ce qu'il croit être le vrai rapport entre le bonheur et la vie.

L'aristotélisme identifie le bonheur avec la vie dans le sens que celui-là n'est rien d'autre, semble-t-il, que l'accomplissement dans un être vivant de ses fonctions et de ses fins propres. Le bonheur se rattache au bon fonctionnement du vivant, ce qui implique que tout être vivant (même l'être le plus méprisable) peut atteindre au bonheur [2]. Les stoïciens, par contre, «situent le bonheur dans la vie raisonnable et non simplement dans la vie» (2, 31-32), évitant donc un rapprochement trop généralisé entre le bonheur et la vie. Quoique la définition stoïcienne soit préférable, selon Plotin, elle renferme toutefois des difficultés telles que celle-ci: «ceux qui situent le bonheur dans la vie raisonnable et non dans la vie en général ne se

---

[1] Cf. P. Hadot, *Plotin* . . ., pp. 143, 169-170; Harder, t. Vb, p. 309.

[2] I 4, 1, 1-27; pour une bonne analyse des sources aristotéliciennes par rapport au texte plotinien, voir W. Himmerich, *Eudaimonia*: *die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg 1959, ch. 1.

sont pas aperçus qu'ils cessaient de définir le bonheur comme vie; car ils sont forcés de dire que le bonheur existe seulement dans la faculté de la raison *qui est une qualité*. Mais le *sujet* (τὸ ὑποκείμενον) de cette qualité pour eux, c'est la *vie* raisonnable» [3]. Autrement dit, les stoïciens utilisent la raison comme fondement du bonheur. Or, la faculté de la raison s'avère une qualité, une modification de la vie, et non pas un principe se différenciant de la vie. «Le tout [la vie, en tant que vie raisonnable] est le fondement du bonheur» (3, 15). Le bonheur ne dépend point de la raison prise en elle-même, mais doit se fonder — et ici nous passons de la critique des prédécesseurs au développement de la solution plotinienne — sur cette forme (εἶδος) de vie qu'est la vie raisonnable. Il s'agit de fait d'un niveau de la vie: «je parle de εἶδος non au sens où ce terme désigne des subdivisions d'un même genre, mais au sens où nous disons qu'un terme est antérieur (πρότερον) et l'autre postérieur (ὕστερον)» [4]. Plotin décrit ensuite les différents niveaux de la vie: «le mot de vie se prend en plusieurs sens, et la vie se différencie selon qu'il s'agit de choses de premier rang (τὰ πρῶτα), de second rang (δεύτερα), et ainsi de suite; vie est un terme homonyme, qui a des sens différents, appliqué à la plante ou à l'être [l'animal] sans raison, des êtres vivants qui se distinguent selon la supériorité ou l'infériorité [5]. Il y a évidemment les mêmes degrés dans le bien-être [6]. Si une vie est l'image d'une autre, le bien-être de l'une est évidemment l'image du bien-être de l'autre. Donc si le bonheur se trouve au niveau de l'être vivant supérieur (c'est-à-dire, l'être dont la vie est sans déficience), le bonheur appartient uniquement à cet être supérieur. Il possède la perfection, si la perfection consiste pour les êtres à vivre vraiment, à avoir une vie parfaite... On a souvent dit que la vie parfaite,

---

[3] I 4, 3, 10-15; on remarquera ici, et dans les textes que nous allons citer, le cadre logique de la critique et de la solution élaborées par Plotin («qualité», «sujet»; cf. Harder t. Vb, p. 318 *ad* I 4, 3, 16); il s'agit d'ailleurs en premier lieu des problèmes que pose la définition du bonheur.

[4] I 4, 3, 16-18; cf. Harder t. Vb, p. 318 et *supra* p. 85.

[5] τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι; la clarté et l'obscurité expriment en effet une supériorité et une infériorité ontologiques (cf. I 6 [1], 5, 35; II 4 [12], 5, 7-8; VI 6 [34], 18, 12-17; VI 7 [38], 9, 15-20); cf. I 4, 2, 31. Sur le sens ontologique de la clarté chez Platon, cf. W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Dissertation Munich 1957, p. 73 sq.

[6] Nous traduisons τὸ εὖ par «le bien-être», afin de ne pas confondre τὸ εὖ et τὸ εὐδαιμονεῖν (que Bréhier traduit tous deux par «bonheur»; Beutler, dans Harder, propose «Lebenserfülltheit» pour τὸ εὖ, mot qu'il utilise plus tard pour traduire τὸ εὐδαιμονεῖν [ligne 25] qui apparaît dans la ligne suivante comme «Glückseligkeit»).

véritable et réelle existe en cette nature de l'Intellect, que toutes les autres vies sont imparfaites, qu'elles sont des images de la vie parfaite» (3, 18-35). Il y a donc parmi les êtres vivants une hiérarchie de formes [7], à laquelle répond une série de degrés du bien-être, le degré inférieur étant l'image du degré supérieur. Plotin indique que si le bonheur se rattache à la vie, ce n'est qu'à cet être dont la vie se situe au plus haut niveau, le meilleur, le parfait, la source des formes inférieures de la vie, l'Intellect.

Les structures hiérarchiques intervenant dans le traité I 4 [46], les échelles des formes de vie et de bien-être, permettent donc de situer le bonheur par rapport à la vie: le bonheur ne se trouve en définitive qu'au niveau suprême de la vie. Le bonheur semblait auparavant soit se réduire à la vie organique, soit se fonder sur un principe se dissociant de la vie. Plotin, en faisant appel à la série des formes de vie et de bien-être, arrive et à délimiter le rapport entre bonheur et vie (l'un ne se trouvant qu'au niveau suprême de l'autre), et à garder un rapport essentiel entre les deux termes.

Des structures hiérarchiques reviennent dans la discussion du problème du mal dans les traités III 2-3 [47-48], *De la Providence*. Le problème se pose de la façon suivante: «mais quel est le mode de naissance et de production des choses, dont quelques-unes sont assez contraires à la droite règle pour nous faire douter de la Providence, au point qu'on arrive soit à la nier [les épicuriens], soit à considérer le monde comme l'oeuvre d'un mauvais démiurge [les gnostiques]? Voilà ce qu'il convient d'examiner» (III, 2, 1, 5-10). Parmi les diverses approches qu'utilise Plotin pour expliquer certains mauvais aspects du monde sensible, on remarquera la suivante.

Le monde sensible, nous dit Plotin, est «un tout fort beau qui se suffit à lui-même; il s'accorde avec lui-même et avec toutes ses parties qui, supérieures ou inférieures (κυριωτέροις . . . ἐλάττοσιν), sont également appropriées» (III 2, 3, 6-9). Ceux qui reprochent au monde son imperfection se réfèrent aux parties inférieures du monde, aux éléments méprisables [8]. Mais, comme il ne convient pas de

---

[7] Cf. I 4, 3, 35-40; Harder t. Vb, p. 319 renvoie à VI 7 [38], 18; cf. IV 7 [2], 9, 10-15; III 8 [30], 8, 17 sq.; pour la hiérarchie des formes vivantes et son rapport avec la suite des puissances psychiques aristotéliciennes, cf. IV 7 [2], 14, 1-8; V 2 [11], 1, 21 (cité *supra* p. 50); *infra* p. 101 n. 24.

[8] Nous résumons ici, et dans les lignes suivantes, la première partie de III 2, ch. 3; Plotin se réfère aussi aux μέρη . . . μικρά du monde (3, 12-13), évoquant Platon *Lois* X 900c 7 sq.

juger l'humanité en général en partant de l'exemple d'un homme méprisable, ainsi ne devons-nous pas blâmer le monde à cause des éléments inférieurs qui s'y trouvent. Il faut envisager les divers aspects du monde — et c'est là la sagesse stoïcienne [9]— comme s'intégrant dans le tout pour constituer un ensemble harmonieux. «C'est Dieu qui m'a fait», nous dit le monde, «venu de lui, je suis parfait; je renferme tous les êtres animés; je me suffis à moi-même, et je n'ai besoin de personne, parce que je contiens tous les êtres, plantes, animaux, et tout ce qui peut naître . . . ceux-ci [les êtres inanimés] ne participent qu'à l'existence; les plantes ont la vie; les animaux ont en outre le sentiment; certains possèdent la raison, et d'autres la vie universelle; de ces êtres qui sont inégaux (μὴ ἴσοις) il ne faut pas réclamer un effet égal; il ne faut pas demander au doigt de voir, mais à l'oeil seulement: au doigt, il faut demander, je pense, d'être un doigt et d'accomplir son office» (III 2, 3, 20-41).

Plotin fait ressortir donc l'aspect hiérarchique du monde sensible. Le monde est une totalité parfaite, certes, mais il est composé d'éléments supérieurs et inférieurs, d'êtres qui participent, à des degrés divers, à l'existence, à la vie et à la raison. On y trouve donc une *inégalité* qui nous interdit de traiter les êtres inférieurs sur le même plan que les êtres supérieurs. C'est le sens de l'allusion à l'oeil et au doigt, car l'être vivant et ses membres constituent une hiérarchie: «en tout être vivant, les parties supérieures (τὰ μὲν ἄνω), le visage et la tête, sont les plus belles; les parties moyennes (μέσα) et inférieures (κάτω) ne le sont pas autant (οὐκ ἴσα)» [10], les yeux occupant une place privilégiée [11]. A la comparaison entre l'inégalité impliquée dans la structure hiérarchique du monde et l'inégalité dans la structure d'un être vivant s'ajoutent, un peu plus loin dans le traité III 2, les exemples d'inégalités dans la peinture (11, 9-12: on aurait tort de réclamer des belles couleurs partout dans un

---

[9] Cf. Harder t. Vb, p. 338 *ad* III 2, 3, 9 (se référant à Marc Aurèle IX 39).

[10] III 2, 8, 2-4; cf. IV 4 [28], 45, 42-44; II 3 [54], 13, 33 sq. (οὐδὲ γὰρ ἐφ' ἡμῶν πάντα ἴσα).

[11] Cf. III 2, 11, 4-5; III 3, 5, 12-14 (les yeux par rapport aux pieds, qui sont inférieurs: IV 4 [28], 45, 42); les cheveux et les doigts se présentent comme des parties inférieures dans III 2, 3, 14-15; Tatien *Or. ad Graec.* 12, éd. Schwartz pp. 12, 29-13, 11, en comparant le monde avec la structure du corps, établit un parallélisme entre la «différence de gloire» dans les parties du corps (oeil - oreille - cheveux), et les parties plus «brillantes» et les parties inférieures du monde. L'identification du monde avec un animal a été faite par Platon (*Tim.* 30b) et exploitée par le stoïcisme (*SVF* II, 663, 664, 638, 1013).

tableau), dans la structure sociale [12], et dans les pièces de théatre: il n'y a pas seulement des héros dans un drame; il y a aussi «un serviteur et un homme grossier... si l'on supprime ces rôles inférieurs, le drame perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux» [13]. Autre exemple d'inégalité: l'harmonie musicale, une perfection qui se décompose en intervalles inégaux (οὐκ ἴσα μέρη), des sons inégaux qui produisent toutefois une harmonie parfaite [14]. Plotin va jusqu'à affirmer «qu'il existe des choses pires (τὰ χείρω) parce qu'il existe des choses meilleures (τὰ βελτίω) [15]. Comment, dans une oeuvre multiforme, le pire pourrait-il exister sans le meilleur ou le meilleur sans le pire? Il ne faut donc pas accuser le pire d'être dans le meilleur» [16].

Plotin avait déjà souligné, dans le traité II 9 [33] (*supra* p. 67), la structure du monde sensible, notant que les gnostiques qui blâmaient le monde méconnaissaient l'ordre hiérarchique des êtres. Nous ne nous étonnerons donc pas de rencontrer ce thème ici dans les traités III 2-3, étant donné que les gnostiques se trouvent parmi les critiques de la notion de la Providence auxquels Plotin veut répondre (cf. III 2, 1, 9). Or, il semble qu'en dégageant l'inégalité inhérente à la structure hiérarchique du monde, Plotin ajoute un nouvel élément à la défense de la notion de la Providence contre les objections renvoyant à la présence du mal dans le monde. Plotin fait état aussi de l'inégalité dans le corps, dans la société, dans le théatre... autant d'exemples qui lui servent à illustrer l'ordre hiérarchique, et donc inégal, caractérisant ce monde [17]. L'inégalité n'explique toutefois que les aspects inférieurs, imparfaits, mauvais du monde. Pour ce qui est du mal en lui-même, Plotin le définit comme le défaut du bien, prenant naissance dans l'altérité du monde sensible par rapport au Bien, et l'indestructibili-

---

[12] III 2, 11, 12 (οὐκ ἐξ ἴσων); cf. 17, 86-89; *SVF* II, 1130, 1176.

[13] III 2, 11, 13-16; cf. 17, 19 sq.; *SVF* II, 1181, p. 339, 31 sq.

[14] III 2, 17, 68-74; cf. Maxime de Tyr XIII 3, p. 161, 8-18.

[15] Cf. *SVF* II, 1169 (cité par Harder *ad loc.*).

[16] III 3, 7, 1-4; cf. III 2, 14, 13-15, où Plotin dit que, dans un ensemble, il ne faut pas chercher une égalité (ἴσα) entre les parties et le tout.

[17] Ces exemples, ainsi que l'approche qui consiste à envisager les divers aspects du monde comme parties intégrantes et nécessaires de la perfection du tout, semblent s'inspirer de la défense de la notion de la Providence élaborée par le stoïcisme (*supra* notes 9, 11, 12, 13 et 15). Plotin souligne toutefois de son côté l'aspect hiérarchique et inégal des êtres. Pour ἴσος par rapport à des relations hiérarchiques dans les traités antérieurs à III 2-3, cf. V 4 [7], 2, 41; III 8 [30], 5, 17; V 7 [38], 9, 14 sq.; I 4 [46], 3, 38-39.

té des maux dont parle Platon (*Théétète* 176a) s'explique par les relations variées qu'entretiennent les choses avec le Bien, et donc leur «éloignement» ontologique varié du Bien (III 2, 5, 25-32).

Il résulte aussi du thème de la Providence dans les traités III 2-3 des développements intéressants qui répondent à l'effort pour réconcilier la présence de maux dans le monde sensible avec le règne de la Providence dans le sensible. Après avoir présenté le problème que pose le mal pour la notion de la Providence, Plotin nous propose d'adopter la Providence comme une hypothèse provisoire: «supposons qu'elle existe, et déduisons les conséquences. Si nous supposions que le monde n'a pas toujours existé et qu'il est né à un certain moment ... [la Providence] serait une prévision et un calcul de Dieu, qui se demanderait comment créer cet univers... Mais, puisque selon nous le monde existe toujours et qu'il n'y a pas d'instant où il n'existe, il est juste d'en conclure que la Providence universelle est la conformité de l'univers à l'Intellect (τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν εἶναι); et l'Intellect est antérieur au monde non pas chronologiquement (χρόνῳ πρότερον), mais en ce sens qu'il dérive de l'Intellect; l'Intellect lui est antérieur par nature (φύσει πρότερος) [18]; il en est la cause; il est l'archétype ou modèle dont le monde est l'image. Cette image existe par l'Intellect, qui la fait subsister sans cesse» (III 2, 1, 15-26). L'analyse de la Providence conduit ainsi à l'étude de la façon dont l'Intellect produit le monde et le fait subsister [19]. Avant d'examiner la production du monde par l'Intellect, Plotin décrit celui-ci comme une totalité unie et parfaite, dont les parties ne se séparent pas l'une de l'autre, s'accordant l'une avec l'autre (1, 26-34). Le monde sensible, par contre, «n'est pas véritablement un; ... il est partagé en beaucoup de parties séparées les unes des autres et mutuellement étrangères; l'amitié n'y règne plus seule; la haine y est aussi, parce qu'il s'étend dans l'espace, et parce que chaque partie, devenue imparfaite, est ennemie d'une autre partie» (2, 2-6). Cependant, le sensible tire son existence de l'Intellect, et Plotin s'efforce d'expliquer ensuite ce passage de l'unité multiple et harmonieuse de l'Intellect à la pluralité déchirée du sensible. Tout processus artificialiste, le calcul et la recherche démiurgiques qui faisaient l'objet d'une critique dans les traités de la deuxième période,

---

[18] Pour l'antériorité χρόνῳ, φύσει cf. *supra* p. 6 et p. 58 n. 22.

[19] Pour la Providence envisagée au point de vue de la causalité intelligible, voir aussi III 2, 6, 21-25.

est évidemment exclu [20]. Au contraire, «l'Intellect en donnant à la matière quelque chose de lui-même fait tout sans agitation ni mouvement; ce qu'il donne c'est la raison (λόγος) procédant de l'Intellect. Ce qui émane (τὸ . . . ἀπορρέον) [21] de l'Intellect c'est la raison, et elle en émane à chaque instant, aussi longtemps que l'Intellect est présent dans les êtres» (2, 15-18). L'importance de cette raison, ou «logos», pour l'analyse de la Providence se décèle dans les lignes suivantes où la raison séminale (qui renferme harmonieusement les parties d'un animal qui, étant engendrées, séparées donc dans le lieu et douées de masse, s'opposent les unes aux autres) sert à éclairer la production du monde à partir de l'Intellect et du logos. Plotin présente un peu plus loin une description «plus claire» (16, 10-11) du logos: «ce logos — ayons de l'audace [22]; peut-être réussirons-nous à le comprendre — ce n'est point le pur Intellect ou l'Intellect en soi; il n'est pas non plus l'Âme pure, mais il en dépend . . . l'Intellect et l'Âme qui se conforme à l'Intellect engendrent ce logos, qui est une vie» (16, 12-17). «Donc ce logos qui procède de l'Intellect un et de la vie une . . . n'est pas lui-même une vie une ni un intellect un . . et il ne se donne pas tout entier aux choses à qui il se donne. Mais, en opposant les parties de l'univers les unes aux autres, il les crée défectueuses, et il produit la guerre et le conflit entre elles» (16, 28-33). Il semble donc d'après ces textes que la masse et la différenciation locale caractérisant le sensible ne soient pas entièrement responsables du conflit dans le monde. Ce conflit, c'est le principe causal intelligible produit par l'Intellect et l'Âme, le logos, qui l'engendre — ἐξ ἑνὸς λόγου ἡ τῶν διαστατῶν μάχη (16, 39) —, ce qui permet à Plotin d'affirmer que le monde, avec ses oppositions et ses conflits internes, est conforme au logos (κατὰ λόγον), conforme donc en dernière analyse à l'Intellect [23].

Comment se fait-il que le logos donne lieu aux conflits dans le monde? «Il est nécessaire que l'unité du logos soit une unité composée d'aspects contraires; c'est cette contrariété qui lui donne son

---

[20] III 2, 2, 8-15; cf. 3, 1-6; 14, 1-6; le thème s'annonce déjà dans III 2, 1, 18 et 44-45; cf. *supra* p. 68 sq.

[21] Cf. *supra* p. 35.

[22] τετολμήσθω; cf. IV 8 [6], 8, 1 (où Plotin propose une conception assez nouvelle et litigieuse); Platon *Rép.* VI 503b 4.

[23] Cf. III 2, 16, 49; comparer III 2, 1, 22 κατὰ νοῦν (cité un peu plus haut), et 14, 1; la différenciation locale accentue toutefois les oppositions produites par le logos: cf. III 2, 17, 1-3.

organisation et en quelque sorte son être; s'il n'était multiple, il ne serait ni une totalité ni une raison; étant une raison, il contient des différences, et la plus grande des différences est la contrariété» (III 2, 16, 49-54). Les oppositions dans le monde proviennent donc d'une diversité constituant la nature du logos. «Le logos est conforme à lui-même, en faisant les êtres qu'on appelle mauvais; il ne veut pas que toute chose soit bonne ... le logos ne fait pas seulement des êtres divins; il fait des dieux, puis les démons qui sont au second rang (δευτέραν φύσιν), puis les hommes [24], ensuite les animaux; non qu'il éprouve de l'envie, mais parce qu'il contient en lui une diversité intelligible» (III 2, 11, 3-9). Ce passage, on le voit, concerne le mal, non pas en tant que contrariété et conflit, mais en tant qu'élément de l'ordre hiérarchique et inégal dans le monde. La nature du logos peut servir ainsi à ramener à la causalité intelligible le conflit *et l'inégalité* subsistant dans le sensible, le logos se composant déjà lui-même de parties inégales [25]. Cependant, l'inégalité engendrée par le logos ne s'explique pas seulement à partir de la nature du logos. Elle semble naître, d'après certains textes dans les traités III 2-3, au cours de la «descente» du logos dans le monde: «en descendant, le logos se divise en parties inégales; il ne produit donc pas des êtres égaux».[26] Il suffit de noter, sans étudier cette descente et cette division du logos, que la production du monde et de ses imperfections ne se rattache pas entièrement à la causalité intelligible. Il faut faire la part de la «nécessité» non intelligible du *Timée* (48a) qui assiste, à côté de l'Intellect, à la production du monde (cf. III 2, 2, 31 sq.).

On a vu dans la notion de logos des traités III 2-3 un développement nouveau, une modification de la doctrine des «trois hypostases» dans le sens que le logos des traités III 2-3 constitue une quatrième «hypostase», un être distinct qui se différencie des autres êtres d'une manière plus claire que le niveau psychique inférieur qu'on rencontre dans d'autres traités [27]. En ce qui concerne cette interprétation, on devrait noter que le logos s'avère dans III 2

---

[24] Pour la série dieux — démons — hommes, cf. *supra* p. 22.

[25] Cf. III 2, 18, 3; 12, 1-7 (λόγος ... ἀνόμοιος τοῖς μέρεσιν; pour ἴσος/ἀνόμοιος cf. III 2, 17, 79). Le logos se rattache en dernier lieu à l'Intellect, qui s'avère une totalité, une multiplicité, et donc une diversité de niveaux (cf. III 3, 3, 17-24; 4, 45-47).

[26] III 3, 5, 20-21; cf. 5, 1-4; III 2, 17, 72 sq.

[27] A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, p. 102 sq.

le produit de l'Intellect et de l'Âme, et «dépend» (comme un niveau inférieur) [28] de l'Âme. Le logos est donc le terme ultime d'une série dont les termes antérieurs sont l'Intellect et l'Âme, une hiérarchie évoquant les structures que nous avons rencontrées dans les traités antérieurs [29]. La spécificité de la notion de logos dans les traités III 2-3 relève non pas d'une modification de la doctrine des trois hypostases, mais de la fonction du logos au sein de la problématique des traités III 2-3. Le logos apparaît comme un principe causal intelligible reliant sur le plan de la causalité (et donc de la Providence) le monde sensible, *avec ses conflits et ses inégalités*, à l'Intellect [30]. Le logos des traités III 2-3 représente un moyen de réconcilier les maux sensibles avec la fonction providentielle de l'intelligible en tant que source et loi du sensible.

Une série hiérarchique semblable à celle de III 2 [47] apparaît dans le traité II 3 [52]. On trouve dans le chapitre 17 de ce traité un principe producteur qui se situe au niveau de la Nature, auquel il manque (comme dans le cas de la Nature) des facultés cognitives [31]. Ce principe s'associe au logos, et se rattache dans sa fonction causale à l'Âme universelle qui elle-même est précédée dans l'ordre causal par l'Intellect (17, 1-18). Cette série revient dans le chapitre suivant, où le principe producteur (qui se trouve engagé dans une certaine mesure dans la matière, par rapport à l'indépendance immuable des niveaux supérieurs) s'avère une image, une forme de l'Âme universelle qui, dans sa plénitude contemplative par rapport à l'intelligible, lui donne naissance (18, 8-21). Plusieurs traits de cette série évoquent des structures rencontrées dans les traités antérieurs (*supra* p. 71-73), et pourraient servir à réunir sur un plan structural commun la hiérarchie des traités III 2-3 (et son niveau ultime, le logos) et les structures des traités antérieurs.

---

[28] III 2, 16, 13-17: ἠρτημένος δὲ ἐκείνης; ἠρτῆσθαι, terme aristotélicien, sert à exprimer la dépendance causale qui relie un niveau inférieur au niveau supérieur: cf. V 1 [10], 7, 44; IV 8 [6], 4, 3 et *passim*; cf. J. Moreau, *Plotin* . . ., p. 191 n. 42.

[29] *Supra* pp. 71-74. J. M. Rist, *Plotinus*, pp. 90-97 donne une critique détaillée de Armstrong; cf. J. Deck, *Nature* . . ., pp. 57, 63 n. 7; Armstrong, dans *The Cambridge History* . . ., p. 252; le thème platonicien de Ἔρως dans III 5 [50] mène aussi à une «quatrième hypostase», c'est-à-dire un être produit par l'Âme et postérieur à elle (2, 32-38; 3, 1-15): il faut évidemment garder ce développement dans les perspectives particulières où il évolue.

[30] L'audace dont parle Plotin (cf. *supra* p. 92 et n. 22) se réfererait donc à cette présentation particulière du logos dans les traités III 2-3.

[31] II 3, 17, 1-5; cf. *supra*, p. 71.

Nous concluons donc que le logos et la structure dont il fait partie dans III 2-3 ne constituent pas un système hypostatique nouveau. Cette structure et son niveau ultime distinctif manifestent toutefois une certaine spécificité se rattachant au contexte de la problématique où ils s'insèrent. On pourrait arriver à une conclusion semblable pour ce qui est des passages sur le bonheur dans le traité I 4 [46], et sur le mal dans le traité III 2 [47]; les structures hiérarchiques qu'on y rencontre se réfèrent elles aussi à des problèmes particuliers, tout en rappelant des structures semblables dans des traités antérieurs. Elles apportent de plus, semble-t-il, une certaine lumière aux problèmes où elles interviennent: les séries hiérarchiques de formes vivantes et de bien-être aident dans le traité I 4 à situer le bonheur — le bonheur se trouve au niveau de l'Intellect, le niveau supérieur de la vie; la structure hiérarchique du sensible dans III 2 intègre certains mauvais aspects, dans le sens qu'elle renferme une inégalité qualitative et donc la présence du mauvais, de l'inférieur, aussi bien que du supérieur. La théorie du logos dans les traités III 2-3 semble jouer un rôle semblable, car le logos représente dans ces traités, on l'a vu, un stade intelligible causal susceptible de réconcilier la fonction providentielle de l'intelligible (comme source et loi) par rapport au sensible, avec la présence de maux dans le sensible.

CHAPITRE V

LA HIÉRARCHIE PLOTINIENNE

Notre examen des traités de Plotin nous a permis dans une certaine mesure de saisir, au sein du mouvement de sa pensée, les structures hiérarchiques qui s'y trouvent. Les étudier ainsi à l'intérieur de divers contextes philosophiques appelle toutefois, en guise de conclusion, un retour synthétisant qui les considérerait en elles-mêmes. Il convient donc de revoir notre lecture des *Ennéades*, en précisant les formes caractéristiques des structures hiérarchiques plotiniennes et ce qui les fonde, et en complétant ceci par une analyse de certains aspects qui devaient rester de côté dans l'examen successif des traités. En reprenant ainsi notre sujet, nous allons d'une lecture des textes vers une interprétation détachée et systématisante qui devrait faire ressortir toutefois quelques éléments pour une discussion ultérieure de la valeur philosophique de la notion de hiérarchie.

1. *L'intelligible et le sensible*

Si la nature intelligible et la nature sensible se différencient souvent dans les *Ennéades* en de nombreux niveaux, elles composent l'une par rapport à l'autre une relation qui reste fondamentale dans la philosophie plotinienne. La division ontologique entre les deux natures s'avère assez nette, mais la relation qui les relie prend la forme non pas d'une opposition, d'une dualité [1], mais d'une hiérarchie: l'intelligible possède l'être dans la mesure la plus grande et la plus vraie, tandis que l'être du sensible n'est qu'un être imitatif, «imaginaire». Plus précisément, le sensible reçoit son être en participant dans une certaine mesure à l'être véritable qu'est l'intelligible. Cette participation confère au sensible, étant donné la réceptivité de la matière et des corps, une forme inférieure à l'être intelligible [2].

---

[1] Si, en parlant de l'intelligible et du sensible, Plotin utilise les expressions διττή . . . φύσις (IV 8 [6], 7, 1), ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα . . . ἡ δ'ἑτέρα φύσις (I 6 [1], 6, 20-22; cf. IV 7 [2], 9, 1; VI 4 [22], 8, 31; 12, 30), il signale la distinction entre les deux natures, et non pas une opposition telle que celle qui existe entre l'intelligible et la matière (cf. III 6 [26], 19, 25; II 4 [12], 15, 33 et 16, 1-4).

[2] *Supra*, p. 35 sq.

Ce fut au commencement de notre lecture de Plotin que nous avons noté la relation hiérarchique que composent les deux natures, les deux «mondes». Nous avons rapporté cette conception à la tradition platonicienne (au moyen platonisme, en premier lieu), en étudiant chez Plotin la corruptibilité inhérente à l'être inférieur du monde sensible. On peut se pencher également sur l'aspect complémentaire, c'est-à-dire l'incorruptibilité caractérisant l'être intelligible véritable. Cette incorruptibilité, cette «éternité» de l'intelligible ne signifie nullement une continuité temporelle dans l'être intelligible [3], mais plutôt une modalité d'être, une perfection et une suffisance en soi au point de ne renfermer aucune déficience, aucun manque ontologique [4]. Cette perfection et cette totalité de l'être intelligible ne sauraient exclure ni l'Intellect ni la vie de la communion, de l'union hors de la division spatiale qu'elles composent [5]. C'est par rapport à tout ceci que la déficience, la faiblesse, la divisibilité et la dispersion tendant vers le néant, bref la corruptibilité du sensible prend son relief [6].

Il ne s'agit pas toutefois, on l'a vu, d'un contraste entre deux êtres opposés, mais plutôt d'une comparaison entre l'être véritable et son image, l'être inférieur du monde sensible. Cette relation hiérarchique entre les deux mondes se précise et s'explique grâce au processus par lequel le sensible reçoit, ou participe à l'être intelligible pour devenir par là-même un être d'un niveau ontologique inférieur à l'intelligible, l'image de l'intelligible. Nous avons relevé dans notre lecture des traités un dynamisme dans l'intelligible (un logos qui «sort» de l'intelligible, et «court» vers le sensible; une Âme médiatrice, ou génératrice de niveaux psychiques inférieurs [7]) qui donne au sensible son aspect intelligible inférieur. Dans d'autres contextes (où Plotin doit insister sur l'indépendante suffisance en lui-même et la perfection de l'être véritable qu'est le monde intelli-

---

[3] Cf. III 7 [45], 6, 21 sq.

[4] *Supra* pp. 56, 76; cf. V 6 [24], 6, 13-23: «si nous disons que les êtres en tant qu'êtres, les êtres en soi, les êtres véritables sont dans la région intelligible, ce n'est pas seulement parce qu'ils ont une essence permanente et identique, tandis que les choses sensibles s'écoulent et ne sont pas permanentes — car il y a peut-être, même dans les choses sensibles, des êtres permanents [les astres] —, c'est parce qu'ils possèdent d'eux-mêmes la perfection de leur être».

[5] VI 9 [9], 5, 14-22; IV 1 [21], 5-7; III 6 [26], 6, 10 sq.

[6] Cf. II 6 [17], 1, 8-12; III 6 [26], 6, 41-64 et 76-77; VI 6 [34], 7, 1 sq.; 15, 1-6; III 2 [47], 1, 26-2, 6 et sq.

[7] *Supra* pp. 35-36, 50.

gible), c'est par le rapprochement, l'orientation du sensible vers l'intelligible que celui-là reçoit, ou participe à celui-ci [8]. Ces processus dynamiques, ajoutés à l'impuissance de la matière et des corps envers la réception de l'intelligible, se présentent en quelque sorte comme les lois de la constitution de la relation hiérarchique que composent l'intelligible et le sensible, engendrant les rapports qui donnent à cette relation sa configuration ontologique.

2. *L'Un et l'Intellect*

De la conception de l'intelligible comme unité (aristotélicienne) de l'Intellect et de l'être [9] s'ensuit, nous l'avons vu, la constatation que l'unité ainsi composée de sujet et d'objet intellectuels n'est pas absolument antérieure sur le plan d'une causalité (que nous avons rattachée à Platon): il manque à la dualité unie de l'Intellect/être une indépendance, une suffisance originaires et absolues, car elle suppose un principe causal antérieur, l'Un [10]. A l'origine donc de la relation entre l'Intellect et l'Un se trouve cet isolement d'un principe causal antérieur à l'Intellect dont la complexité (donc la postériorité causale) le suppose. Cet Un se différencie fortement de l'Intellect et des autres êtres. C'est une séparation exigée par sa fonction en tant que principe causal absolument antérieur, dont la simplicité indépendante ne saurait se confondre, ni se mêler avec les êtres postérieurs [11]. L'Un se tiendrait donc à l'écart de toutes choses, en dehors et au delà, semblerait-il, d'une relation (hiérarchique ou autre) avec les êtres [12]. Cependant, la transcendance de l'Un — l'Un étant *différent* des autres êtres, certes, mais aussi *antérieur*, sur le plan de la causalité et de l'ontologie, aux autres [13] —

[8] *Supra* pp. 56-60; cette orientation du sensible vers l'intelligible ne remplace point le dynamisme intelligible (orienté vers le sensible) en tant que doctrine nouvelle. Il s'agit plutôt de perspectives différentes, Plotin insistant, d'une part, sur la perfection et l'indépendance de l'être par rapport à sa présence dans le sensible, et établissant, d'autre part, la puissance cosmologique de l'intelligible par rapport à la formation du sensible (soulignant aussi dans ce dernier cas le fait que l'intelligible demeure immuable dans sa fonction génératrice; cf. III 6 [26], 19, 41).

[9] *Supra* pp. 37-38.

[10] *Supra* pp. 43-45; cf. VI 9 [9], 6, 16-20; V 3 [49], 13, 16-21.

[11] Cf. V 6 [24], 3, 1 sq.; III 8 [30], 9, 44-54; V 5 [32], 4, 12-16.

[12] Citons une remarque de A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Londres 1947, p. 155: «Actually, as Plotinus began to see, God is not at the head of the hierarchy. He is beyond all hierarchy . . .» (cf. p. 182).

[13] Voir VI 8 [39], 20, 31-32 (cité *supra* p. 58 n. 22), où l'Un est «le Premier», non pas selon une ordonnance sérielle, mais en vertu de «sa souveraineté et sa puissance».

peut indiquer aussi un certain rapport entre ceux-ci et celui-là, rapport qui s'établira dans la production de l'Intellect à partir de l'Un.

En effet, l'Un s'avère la cause, la «source» d'où s'explique la production de l'Intellect et des êtres. Dans la mesure où il se manifeste comme le fondement et source en premier lieu de l'Intellect qui le suppose et qui est engendré par lui, on peut envisager un certain rapport entre l'Intellect et l'Un [14]. L'Intellect apparaît dans cette perspective comme un effet produit par l'Un; il est l'«image» de l'Un. Le rapport hiérarchique entre l'Intellect et l'Un se précise là où Plotin se sert de processus dynamiques pour expliquer la production de l'Intellect à partir de l'Un. La perfection et la puissance de l'Un donnent naissance à une activité secondaire à l'extérieur de l'Un. Cette activité, dans une orientation contemplative vers l'Un, devient l'expression articulée et définie de l'Un, l'unité de l'Intellect et de l'être qui est la manifestation, à un niveau ontologique inférieur, de l'Un [15].

---

[14] L'Un, en tant que fondement causal de l'Intellect et de toutes choses, est «présent» dans les choses. Voir la suite de la présentation de Armstrong («. . . and [He is] therefore most intimately present to each and every member, high and low . . .»); cf. H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte, Erster Teil, Altertum und Mittelalter*, Bâle 1947, p. 214: «Indem das Eine in allem Sein von Dingen . . . als letztes sinngebendes Prinzip beschlossen ist, ist es allgegenwärtig». La coexistence d'un écart et d'une relation entre l'Un et les êtres (l'Un se posant au delà des êtres, étant en même temps la source des êtres) s'exprime dans l'idée paradoxale que l'Un est à la fois nulle part (οὐδαμοῦ) et partout (πανταχοῦ), οὐδαμοῦ soulignant la différence entre l'Un et les êtres, πανταχοῦ indiquant l'importance causale de l'Un (III 9 [13], 4; cf. *supra* p. 57 n. 18). A l'omniprésence de l'Un s'ajoute, dans le champ de la réalité inférieure, l'omniprésence de l'intelligible (cf. *supra* pp. 54-57) dont la description sert d'ailleurs à éclairer la notion de l'omniprésence de l'Un (comparer III 8 [30], 9, 24-29 avec VI 4 [22], 12, 1 sq.); la présence du supérieur dans l'inférieur, entendue comme expression du rapport causal entre le supérieur et l'inférieur, se manifeste à tous les niveaux de la réalité (cf. V 5 [32], 9, 29-33).

[15] *Supra* pp. 47-48; l'identification de l'antériorité causale avec l'antériorité ontologique (que nous avons décelée déjà dans une certaine mesure chez Platon) sous-tendant la relation entre l'Intellect et l'Un, apparaît comme un principe caractérisant tous les niveaux de la réalité; l'être qui produit, qui «donne», est antérieur dans l'ordre ontologique à ce qu'il produit, qui «reçoit»: IV 8 [6], 3, 28-29; V 2 [11], 2, 2-3; V 5 [32], 13, 37-38; cf. V 8 [31], 1, 30-32; VI 7 [38], 17, 3 sq., textes où Plotin se réfère à l'antériorité causale aristotélicienne de l'être en acte à l'être potentiel; Plotin a recours à la conception aristotélicienne dans son effort pour démontrer, à l'encontre des stoïciens, l'antériorité ontologique de l'antérieur causal (IV 7 [2], 8[3], 6 sq.), l'être en acte étant «parfait» (V 9 [5], 4, 3 sq.; cf. Aristote *Mét.* Λ 7, 1072b 28 - 1073a

3. *L'Intellect et l'Âme*

Il existe aussi un autre aspect du monde intelligible. C'est l'Âme, de nature intelligible elle aussi, faisant partie avec l'Intellect de l'être véritable [16]. L'Âme se distingue toutefois de l'Intellect; elle occupe une position subordonnée dans l'intelligible. Constituant un rang postérieur dans l'ordre causal et ontologique à l'Intellect, elle se situe «dans la partie la plus basse de l'intelligible, dans le 'voisinage' du sensible» [17]. La subordination hiérarchique de l'Âme à l'Intellect indiquée par cette disposition spatiale se réalise dans la production de l'Âme à partir de l'Intellect, production sembable à l'engendrement de l'Intellect par l'Un [18].

La distinction entre l'Âme et l'Intellect se rattache en particulier à la fonction spécifique de l'Âme par rapport au monde sensible: l'Âme, tout en étant de nature intelligible, s'avère un principe qui préside à la formation et au gouvernement du sensible [19]. Ce rapport particulier de l'Âme avec le sensible introduit même une différence importante entre l'être psychique et l'être de l'Intellect. L'Âme est soumise dans un certain sens à la division impliquée par sa présence dans le monde sensible (elle maintient toutefois son indivisibilité essentielle), tandis que l'Intellect demeure toujours absolument indivisible dans l'être supérieur [20]. Cette divisibilité de l'Âme n'apparaît que dans la «descente» des âmes dans le sensible, et n'atteint guère l'Âme qui se tient, dans son rôle cosmologique primaire, au-dessus du sensible, à l'intérieur du monde intelligible, ce qui ne saurait dissoudre cependant la position subordonnée de l'Âme par rapport à l'Intellect [21].

La relation hiérarchique entre l'Âme et l'Intellect se précise

---

3); cf. E. R. Dodds, qui renvoie, dans son édition de Proclus *El. theol.* pp. 193-194, à Platon et, entre autres, à Cicéron *De nat. deor.* II 33, 86 (*ea quae efferant aliquid ex sese perfectiores habere naturas quam ea quae ex his efferantur*: il s'agit d'une conception se rattachant à l'aristotélisme; voir le texte d'Aristote que nous citons *supra* p. 43 n. 37). Cf. L. Sweeney, «Basic Principles in Plotinus' Philosophy», *Gregorianum* 42 (1961), pp. 506-516 (cf. p. 512); Graeser, *op. cit.*, p. 29.

[16] *Supra* p. 48.

[17] *Supra* p. 49.

[18] *Supra* p. 49.

[19] *Supra* p. 50.

[20] Cf. IV 2 [4], 1, 41-57; IV 3 [27], 5, 6-17 et *supra* p. 54 n. 4 (à propos des traités VI 4-5 où Plotin semble vouloir repenser cette façon de présenter la présence de l'âme dans le sensible); voir IV 9 [8], 2, 24-26, où l'«hénologie» (*infra* n. 33) sert aussi à caractériser la différence entre l'Âme et l'Intellect.

[21] Cf. IV 8 [6], 4, 5-10; 7, 26-31.

(comme dans les cas des relations entre l'intelligible et le sensible, entre l'Intellect et l'Un) dans le cadre des processus dynamiques que Plotin utilise pour constituer cette relation. Ces processus nous sont familiers depuis l'étude de la production de l'Intellect à partir de l'Un. L'Intellect, principe antérieur à l'Âme dans l'ordre causal et ontologique, s'avère la source de l'Âme; l'Âme apparaît, par rapport à la perfection et la puissance de l'Intellect, comme l'expression, à un niveau ontologique inférieur, de l'Intellect; elle est l'image de l'Intellect. Elle s'intègre, comme une étape nouvelle, dans la production de toutes choses à partir de l'Un [22].

4. *La hiérarchie psychique*

L'Âme cependant ne se situe pas uniquement à un niveau distinct et postérieur à l'Intellect. Sa fonction cosmologique par rapport au monde sensible s'accomplit dans de multiples prolongements et progressions psychiques qui vont de l'Âme, niveau immédiatement postérieur à l'Intellect, jusqu'aux niveaux ultimes du sensible. Ces prolongements se présentent, d'une part, comme une série de degrés dans la «descente» des âmes dans le sensible, et, d'autre part, comme la suite des puissances ou facultés psychiques qui s'étend de l'Âme dans l'intelligible jusqu'aux derniers niveaux du sensible. Les divers degrés dans la descente des âmes composent une suite hiérarchique dans la mesure où ils correspondent aux divers degrés de rapport contemplatif que les âmes soutiennent avec l'intelligible (ou, dans la direction inverse, avec le sensible): ces degrés se trouvent à l'intérieur d'une seule et même nature, ce qui donne à l'Âme et les âmes descendues l'aspect d'une organisation hiérarchique unie [23]. Quant à la suite des puissances psychiques, on retrouve ici une série semblable de rapports divers avec l'intelligible et avec le sensible [24], des degrés qui s'insèrent eux aussi dans une continuité relevant de l'unité de la nature psychique [25].

---

[22] *Supra* pp. 48-49, 72-74.

[23] *Supra* pp. 62-63; IV 8 [6], 3, 12-13, cité *supra* p. 39.

[24] Cf. III 8[30],8,15-21; la suite plotinienne de puissances psychiques (*supra* p. 88 n. 7), ainsi que sa disposition dans une échelle ontologique, se rattachent à la psychologie aristotélicienne; Plotin toutefois se distingue essentiellement d'Aristote en ce sens qu'il attribue (selon la psychologie platonicienne) à l'âme une nature séparée et distincte (H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology, His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haye 1971, pp. 21 sq., 134-135,138).

[25] Cf. V 2[11],2,4 sq. et 26-30; IV 9[8],3,10 sq. (cf. IV 3[27],19,11 sq.); II 2[14],3,1-6; telle est l'unité de la nature psychique qu'elle apporte avec

Les différents niveaux psychiques peuvent se définir, on le voit, d'après le degré du rapport avec le monde supérieur qu'ils manifestent. C'est en effet le degré de ce rapport qui donne à chaque âme le niveau de son activité [26]. On trouve aussi dans les traités des processus dynamiques qui éclairent l'aspect hiérarchique de la nature psychique par la description de la production des niveaux psychiques. Nous voudrions mentionner les deux processus suivants, tous deux caractérisés par cette particularité que, tandis que dans le cas par exemple de l'Intellect et de l'Âme, l'Intellect engendre un être *différent*, c'est maintenant au sein de la *même* nature, la nature psychique, que des niveaux inférieurs se constituent. a) Un mouvement d'empressement, de désir d'ordonner les choses, se dégradant en une volonté individualiste et audacieuse, produit l'écartement par rapport à l'Âme immédiatement postérieure à l'Intellect, écartement par lequel l'Âme du monde et les âmes individuelles descendent à des degrés différents dans le monde sensible [27]. b) Cet empressement, ce désir qui créent les niveaux psychiques inférieurs se traduisent, dans le cadre de la suite des puissances psychiques, par un mouvement de l'Âme, inspirée par un «désir» cosmologique et par la contemplation du supérieur, qui engendre à partir d'elle-même ses images, la Sensation et la Nature [28]. Tout en soulignant la spécificité de ces processus (par rapport à la production de l'Intellect et de l'Âme), on peut considérer toutefois que la production de niveaux psychiques inférieurs représente les étapes suivantes de la dérivation de la réalité à partir de l'Un: le dernier niveau psychique engendre le corps [29], et c'est grâce à l'intervention de l'Âme à de nombreux niveaux que le monde sensible se constitue dans sa totalité [30].

---

elle, pour ainsi dire, les frontières de l'intelligible, et le niveau ultime de sa descente se présente comme la dernière limite de l'intelligible; cf. III 4[15],1, 17; IV 4[28],13,21.

[26] *Supra* pp. 62-63

[27] Cf. IV 7[2],13,4 sq.; IV 2[4],1,44; IV 8[6],4,1 sq.; cf. pp. 62-63. Sur la distinction entre l'Âme («hypostase») et l'Âme du monde, voir l'étude de H. J. Blumenthal, «Soul, World-Soul and individual Soul in Plotinus», *Le Néoplatonisme* . . . , pp. 57-58.

[28] Cf. pp. 49-50; noter aussi III 4[15],1,1-2. Sur le rapport entre la suite des puissances psychiques et les âmes diverses, voir Blumenthal, *art.cit.*, p. 63.

[29] *Supra* p. 50; cf. IV 3[27],9,22-29.

[30] *Supra* p. 63 sq., où nous nous référons aussi à l'aspect hiérarchique du sensible par rapport à la présence de l'âme.

5. *La structure totale*

Nous n'avons étudié jusqu'ici que les relations hiérarchiques qui se dégagent des rapports entre divers aspects de la réalité. Il est clair cependant que ces relations s'enchaînent, se rattachent l'une à l'autre pour composer enfin une structure totale qui s'étend à travers la réalité d'un niveau ultime (l'Un) à l'autre (la matière) [31]. Cette structure totale se compose d'une série de niveaux ordonnés selon une antériorité causale et ontologique. Si les relations hiérarchiques reliant les divers aspects de la réalité se rejoignent ainsi dans une structure totale, les caractères particuliers de ces relations (nous pensons, par exemple, à ce qui distingue la hiérarchie psychique du rapport que composent l'Intellect et l'Un) ne s'effacent point pour autant dans l'esprit de Plotin.

Toujours est-il que la structure totale peut se montrer, dans certains contextes, comme un déploiement uniforme de toute la réalité. Ceci se fait en particulier là où Plotin emploie une «hénologie» dans l'analyse de la réalité [32]. Cette hénologie consiste à rapporter l'être des choses au principe d'unité que suppose leur être particulier: l'être d'une armée repose sur le genre d'unité qui donne à l'armée son organisation spécifique, et qui entraînerait par son absence l'effondrement de cette cohérence qu'est l'être d'une armée. Dans la mesure où il y a des degrés divers de participation en un principe d'unité, on rencontre des niveaux d'être différents. Au niveau suprême de cette participation se trouve l'unité de l'Intellect et de l'être, unité constituée dans un rapport étroit avec l'unité absolue, l'Un [33].

L'échelle hénologique s'exprime sur le plan des processus dyna-

---

[31] *Supra* pp. 51,73-74.

[32] Cf. Sweeney, *art.cit.*, p. 510-511.

[33] *Supra* p. 85; cf. VI 9[9],1,1-17 et 26-42 (noter la distinction entre l'unité et l'être dans 2,1 sq.); V 5[32],4,2-6 et 29-31; VI 2[43],5,4 sq.; 11,1 sq. (voir toutefois les remarques critiques dans 11, 12 sq.). Plotin utilise au sujet des niveaux hénologiques inférieurs des termes et des exemples provenant d'une théorie stoïcienne, attribuée à Posidonius par K. Reinhardt (*R.E.*, *s.u.* «Posidonios», t.22B col.650,1 sq.; cf. *SVF* II 366-368; Sex. Empir. *Adv.math.* IX 78). Dans la mesure où on trouve dans la théorie stoïcienne un rapprochement de divers degrés d'unité avec divers niveaux ontologiques (cf. Marc Aurèle, IX 9,4-6; Reinhardt, *art.cit.*, col.655,6 sq.), l'hénologie plotinienne y trouve un prédécesseur. Cf. Graeser, *op. cit.*, pp. 72-75. Plotin s'inspire, pour exprimer les degrés d'unité des niveaux supérieurs, de la terminologie du *Parménide*: V 1[10],8,25-27; IV 2[4],2,52-55 (voir, sur ce passage, H. R. Schwyzer, *Rhein. Mus.* 84 [1935], pp. 367-368); V 4[7],1,21; VI 7[38],14,11 sq.; V 3[49],15,11; IV 9[8],2,26; VI 9[9],1,39.

miques par la «fluxion» (χύσις), l'abandon, la perte d'unité tendant vers la dispersion dans la pluralité, qui est aussi une dégradation ontologique. Cette tendance vers la pluralité se découpe en des étapes de repliement, de retour contemplatif vers l'unité supérieure, qui donnent à ce qui se retient ainsi un certain degré d'unité et d'être [34]. La structure totale de la réalité apparaît comme une succession d'étapes dans une progression de l'unité absolue vers la pluralité, une progression qui correspond au mouvement de la dérivation, selon un ordre d'antériorité causale et ontologique, de toutes choses à partir de l'Un.

Nous avons mentionné, dans les pages précédentes, une analyse de la réalité qui différencie entre l'être parfait et total de l'intelligible et l'être inférieur, défectueux et corruptible du sensible. Le rapport entre l'un et l'autre, on l'a vu, s'établit et s'explique dans le cadre des processus qui donnent naissance, par rapport à l'intelligible, à l'être inférieur du sensible. De même, en ce qui concerne la relation entre l'Intellect et l'Un, une analyse de la structure noétique de l'Intellect, aboutissant à la supposition d'un principe causal et ontologique antérieur, est complétée par une élaboration des lois selon lesquelles l'Intellect tire son être de l'Un et se présente comme l'image de l'Un. La relation hiérarchique entre l'Intellect et l'Âme s'avère aussi une différenciation entre l'une et l'autre, concrétisée par la production de l'une à partir de l'autre. On peut donc parler dans une certaine mesure de deux aspects de la hiérarchie plotinienne: l'aspect «formel» (rapport provenant d'une analyse de la réalité d'après certaines conceptions, certains critères relevant de l'ontologie ou de la causalité), et l'aspect «dynamique» (rapport issu d'une approche complétant et expliquant l'analyse des choses) [35]. Il ne s'agit point de deux différents genres de recherche, utilisant des principes différents dans l'élaboration d'une ordonnance des êtres et aboutissant par conséquent à des structures hiérarchiques diverses. Nous avons affaire plutôt à deux étapes dans une seule recherche, l'une prolongeant, précisant et achevant ce qui se présentait dans l'autre [36].

---

[34] Cf. V 5[32],5,16-23; VI 6[34],1,1-16.

[35] Cf. *supra* p. 71

[36] La théorie de la dérivation de l'Intellect à partir de l'Un est élaborée ainsi en réponse à l'exigence présentée par la conception de l'Un comme principe causal antérieur à l'Intellect, d'où devrait s'expliquer la constitution de l'Intellect.

Dans la mesure où Plotin revient constamment aux mêmes critères dans ses analyses, et aux mêmes processus dynamiques pour compléter ces analyses, les relations hiérarchiques plotiniennes revêtent une certaine stabilité et constance — la structure composée des trois «hypostases» s'avère fondamentale et inchangée. Néanmoins, les perspectives ontologiques ou causales peuvent se renouveler, ou se présenter sous une lumière différente dans le passage d'un traité à un autre. Plotin peut revoir les critères à la base de ses analyses, reprendre de nouveau les processus dynamiques. On trouve en conséquence des structures qui revêtent parfois un aspect assez particulier [37]. On pourrait donc suggérer que les structures hiérarchiques plotiniennes ne constituent pas un *a priori*, une donnée axiomatique d'où devrait rayonner la recherche philosophique. Elles s'insèrent plutôt dans la vie de cette recherche.

Nous voudrions nous attarder, pour aller un peu plus loin dans notre étude de la hiérarchie plotinienne, sur cette partie du traité VI 7 [38] qui s'étend du chapitre 24 au chapitre 27. Il s'agit dans ce passage de toute une suite de problèmes concernant le Bien: «demandons-nous d'abord [1⁰] si le Bien est 'le Bien' et s'il est appelé 'bien', parce qu'il est spécialement l'objet des désirs d'un être *particulier* et le bien de cet être, et si nous l'appelons 'le Bien', parce qu'il est le bien pour *tous* les êtres. Et l'on pourrait, de ce qu'il est *désiré*, tirer une preuve qu'il est le Bien. . . [2⁰] Le désire-t-on parce que l'on en *reçoit* quelque chose, ou à cause de la *joie* que l'on goûte? Dans le premier cas, qu'est-ce donc qu'on reçoit? Dans le second, pourquoi est-ce le Bien et non pas autre chose qui nous fait goûter la joie? [3⁰] Est-il le Bien par ce qu'il a en *propre* ou par autre chose? [4⁰] Et encore n'est-il toujours que le bien d'*autrui*, ou est-il à lui-même son propre bien?» [38].

Après avoir soulevé d'autres problèmes (24, 17 sq.), Plotin revient à la première question. «Oui, le Bien doit être désirable; mais il n'est pas le Bien parce qu'il est désirable; il est désirable, parce qu'il est le Bien. N'est-il pas vrai, que 'le bien' pour le dernier (τῷ . . . ἐσχάτῳ) parmi les êtres est celui qui lui est antérieur (πρὸ αὐτοῦ), et que l'ascension continue (ἀεὶ ἡ ἀνάβασις) fait que le supérieur soit le bien pour l'inférieur, admettant que cette ascension ne

---

[37] *Supra* pp. 54-59.

[38] VI 7[38],24,4-15; nous avons souligné quelques mots, en découpant le passage en quatre parties, afin de faire ressortir ce qui est en jeu; voir l'analyse dans Harder t.IIIb, p. 501; cf. Henry-Schwyzer *ad loc.*

délaisse point la correspondance (τοῦ ἀνάλογον) [39], mais se prolonge toujours vers le supérieur? . . . et [le niveau suprême] sera le Premier, le Bien véritable at au sens propre, cause aussi des autres biens» (25, 16-24). La hiérarchie de la réalité, envisagée sous l'aspect de sa direction ascendante [40], sert ainsi à établir la nature du «bien» (relatif) et du «Bien» (absolu) [41]: le bien relatif se présente comme un être situé à un niveau supérieur par rapport à la chose pour laquelle il est un bien — la relativité du bien ne découle point des différents désirs dans les êtres, mais relève de la relativité hiérarchique de la réalité, qui produit un caractère désirable et bon relatif à la supériorité et à l'infériorité des êtres. Le bien absolu, le Bien, s'avère alors le principe suprême qui se pose au delà de tous les êtres et fait l'objet des désirs de tous les êtres. Plotin nous donne des exemples, afin d'éclaircir sa pensée: «le bien de la matière, c'est la forme; et si la matière sentait, elle aimerait la forme. Le bien du corps, c'est l'âme . . . le bien de l'âme, c'est la vertu. Plus haut encore est l'Intellect et, au-dessus de lui, ce que nous appelons le Premier» [42]. Par là se précise une réponse à la deuxième question posée au chapitre 24. Il s'agit, en ce qui concerne l'être qui désire le bien, d'une acquisition et d'une jouissance d'un don, et non pas seulement d'une joie inspirée par le bien de cet être. Ce don est conféré par le bien d'un être, ce qui est supérieur à lui, à cet être: «chacune de ces réalités produit un effet dans les réalités dont elle est le bien; l'une produit l'ordre. . .; l'autre produit la vie; l'autre la pensée. . .» (25, 19 sq; cf. 26, 21 sq.).

Plotin revient à la structure hiérarchique de la réalité dans sa réponse à la troisième question — le bien n'est pas ce qui est propre à un être; «le bien d'un être doit s'estimer par quelque chose de supérieur (κρείττονι) à ce qui lui est propre, par quelque chose de

---

[39] τὸ ἀνάλογον semble porter le sens de continuité hiérarchique de niveaux signalé chez les néoplatoniciens tardifs par H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World, An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, pp. 76-77; cf. A. Charles, «Analogie et pensée sérielle chez Proclus», *Rev. internat. de Philos.* 87 (1969), p. 69 sq.; cf. Harder *ad loc.*

[40] ἀνάβασις; cf. *infra* n. 44.

[41] On se souviendra de l'usage de séries hiérarchiques dans la description du bien-être et du bonheur dans le traité I 4[46], *supra* p. 87 sq.

[42] VI 7,25,24-28; il est question de la hiérarchie des êtres dans une objection citée par Plotin auparavant (24,18-21 et sq.); Plotin répond peut-être en partie ici à cette objection, en montrant la vraie manière dont le bien et le désir s'intègrent dans la structure de la réalité.

supérieur à lui, vis-à-vis de quoi il n'est lui-même qu'un être en puissance» (27, 6-9). Le bien s'avère donc la perfection que constitue le niveau supérieur à l'être pour lequel il est le bien, ce qui est démontré ensuite par un recours à la structure hiérarchique de la réalité, prise dans sa direction ascendante (27, 11-13). Quant à la quatrième question posée au chapitre 24, Plotin montre que le bien pour un être, c'est plutôt sa perfection, ce qui est supérieur à lui. «Il est absurde», par contre, «de demander par quoi le Bien, étant le Bien, est un bien pour lui-même, comme s'il devait sortir de sa propre nature pour se trouver» (27, 19-21), la notion du Bien comme étant un bien pour lui-même appelant d'ailleurs une discussion de la dualité que cette notion introduit dans la nature d'un être parfaitement simple [43]. «Si nous avons raison», c'est la conclusion que tire Plotin, «la remontée [44] saisit le Bien comme se rapportant à une nature réelle; ce n'est point le désir qui fait qu'il est le Bien; c'est parce qu'il est le Bien, qu'on le désire et qu'on ressent du plaisir à le posséder» (27, 25-28).

Sans étudier en plus grand détail cette discussion assez difficile et compliquée (que nous avons d'ailleurs simplifiée quelque peu), nous voudrions faire remarquer le rôle joué, dans cette partie du traité VI 7, par la structure hiérarchique de la réalité dans l'effort pour résoudre une série de problèmes concernant le Bien absolu, la relativité du bien, les rapports entre le bien, le désir, la possession et le plaisir. La structure hiérarchique, en tant qu'ascension d'un niveau inférieur au niveau supérieur (ἀνάβασις, ἐπανάβασις) se prolongeant jusqu'au niveau suprême, apporte une solution uniforme à ces problèmes. Elle confère au bien une nature réelle qui ne dépend point du désir et du plaisir, tout en intégrant le désir et la jouissance dans l'expérience du bien; elle établit un monde de biens relatifs, tout en ramenant ces biens à un principe absolu, le Bien suprême. On pourrait suggérer que la hiérarchie dans VI 7, 24-27 s'avère une mise en rapport, une expression structurelle, permettant de résoudre toute une suite de problèmes soulevés à l'égard d'un ensemble complexe d'éléments et de rapports. On pourrait appeler cette fonction de la hiérarchie en tant que cadre de rapports exprimant et expliquant une structure de relations, sa fonction «épisté-

---

[43] VI 7,27,22-24; cf. V 5[32],13, 1 sq.

[44] ἐπανάβασις; voir l'ἀνάβασις citée peu avant (VI 7,25,19); cf. Marc Aurèle IX,9,9; Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, *s.u.*, traduit le κατ'ἐπανάβασιν de Clém. d'Alex. comme «by an ascending scale»; cf. III 8[30],8,1.

mologique». Nous avons déjà remarqué, dans une certaine mesure, cette fonction de la hiérarchie dans notre lecture des traités. On la trouve en particulier dans les traités de la «deuxième période». Rappelons seulement ici les séries causales dans les traités IV 3-4 et VI 7, et les structures intelligibles des traités VI 6 et VI 2. Celles-là établissent la fonction causale de l'intelligible par rapport au sensible, sans que l'intelligible ne s'implique dans un genre de fabrication artisanale, ou dans une orientation ou dégradation vers le sensible; celles-ci servent à préciser le statut et la fonction du nombre et des genres de l'être en les situant dans le cadre d'une structure intelligible [45]. C'est également à cet usage de relations hiérarchiques en tant que cadre de la résolution de problèmes philosophiques que nous rapportons l'usage des séries de formes de vie et de bien-être, et le développement de la notion de logos dans les derniers écrits plotiniens [46]. Plus généralement, il semble qu'on peut attribuer à cette fonction épistémologique de la hiérarchie plotinienne la multiplication, la diversification, la fluidité, dans le discours philosophique, de structures qui semblent douées, par ailleurs, d'une simplicité et d'une solidité dogmatiques.

---

[45] *Supra* p. 70 sq.; p. 80 sq.
[46] *Supra* p. 87 sq.; p. 91 sq.

CONCLUSION

Nous nous sommes proposé dans l'Introduction de conclure cette étude par une discussion de la valeur philosophique que pourrait avoir la notion de hiérarchie. Une certaine façon d'aborder ce sujet s'offre à nous: rendre à l'évidence la présence (sous de nombreux aspects) de structures hiérarchiques dans la pensée contemporaine, et dégager le plan où la hiérarchie plotinienne et la hiérarchie moderne se rencontrent, là où elles retrouvent un sens philosophique commun. En allant d'une lecture des traités plotiniens à une étude de la pensée moderne, nous passons, semble-t-il, d'un champ bien particulier à un monde tout à fait différent, étranger, confus. Il n'y a pas de rapport, dira-t-on, entre les structures hiérarchiques plotiniennes et la hiérarchie moderne. Les perspectives sont tout autres; les approches se situent sur des plans bien différents. De plus, le mot de hiérarchie peut revêtir actuellement une multiplicité de sens [1], exprimant des structures envisagées en termes de systèmes militaires, sociaux, géologiques ou autres, désignant parfois toutes sortes d'ordonnances sérielles. Nonobstant cette confusion sémantique et les différences non négligeables séparant l'univers intellectuel moderne de la philosophie plotinienne, nous croyons pouvoir nous référer à quelques structures dans la pensée moderne, en nous concentrant sur ces aspects qui semblent conformes, d'un point de vue structural (c'est-à-dire, du point de vue de la hiérarchie considérée comme système de rapports), à ce que nous avons relevé dans notre étude des structures plotiniennes.

On peut déceler au sein de la pensée contemporaine au moins deux grands courants intellectuels qui constituent une ambiance conceptuelle propice à la notion d'une ordonnance hiérarchique des êtres. Le prolongement de la dialectique hégélienne (dont on connaît [2] le rapport avec le néoplatonisme) dans le matérialisme dialectique en est un. S'efforçant d'éliminer toute trace d'idéalisme, les marxistes adoptent, chez Hegel, «le développement dialectique

---

[1] Voir, par exemple, les différentes présentations dans *Hierarchical Structures*, éd. L. L. Whyte, A. G. Wilson, D. Wilson, New York 1969.

[2] Grâce aux travaux de W. Beierwaltes (voir notamment son *Platonismus und Idealismus*, Francfort 1972).

qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement causal du progrès de l'inférieur au supérieur» [3]. Cette «grande idée fondamentale», comme le disait Engels [4], avait «pénétré si profondément dans la conscience commune qu'elle ne [trouvait] sous cette forme générale presque plus de contradicteurs». En effet, la notion d'un «progrès» de l'inférieur au supérieur dans la nature et dans l'histoire était devenue, depuis le XVIIIe siècle, d'usage courant, sous-tendant maintes philosophies évolutionnistes qui, d'ailleurs, ne s'inspiraient pas nécessairement de Hegel et des post-hégéliens. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si le P. Teilhard de Chardin, se situant dans une longue tradition de philosophies évolutionnistes [5], élabore une théorie de l'évolution qui trouve faveur, dans une certaine mesure, auprès des marxistes [6].

En se référant ainsi au matérialisme dialectique et aux différentes sortes de philosophie évolutionniste non marxiste, l'on entrevoit déjà, sans penser à d'autres tendances philosophiques susceptibles de suggérer une structuration hiérarchique des choses [7], l'éclectisme et la complexité du champ intellectuel où peuvent s'insérer des aspects de la notion de hiérarchie. On y trouve aussi des conceptions

---

[3] F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. fr. Paris 1966, p. 60.

[4] *Op. cit.*, p. 61.

[5] Mentionnons ici la pensée de Herbert Spencer, des Huxley (grand-père et petit-fils), de Samuel Alexander, de Bergson (qui conçoit l'évolution toutefois en termes d'un mouvement dynamique continu, un mouvement «en avant» où se trouvent aussi des piétinements sur place, des déviations, les différents stades de cette évolution étant des formes déposées sur la voie de cet effort continu vers l'avant: voir ses *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1970, pp. 540-541, 583, 604-605).

[6] Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, pp. 79, 89, 120, 156, 245, 247; *La place de l'homme dans la nature*, Paris 1956, p. 155; sur l'évolution teilhardienne par rapport au marxisme, cf. Z. Tordaï, dans *Europe* n° 431-432 *Teilhard de Chardin* (1965), pp. 140-151. Pour une autre philosophie évolutionniste vulgarisée, voir G. L. S. Mercier, *Le dynamisme ascensionnel*, Paris 1949, pp. 115, 140-141, 319 sq. (Mercier semble parfois très proche des thèses teilhardiennes; cf. pp. 8, 115, 204). Pour une philosophie scientifique influencée par le marxisme, cf. J. Needham, *Time: the Refreshing River*, Londres 1943, p. 187 sq.

[7] Voir par exemple le néo-hégélien anglais F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, Londres ²1946, ch. XXIV, pp. 362-400, 552); H. Heimsoeth retrouve (sous l'influence toutefois de Nicolai Hartmann; *infra* n.8) des niveaux de la réalité chez Descartes, Comte et Boutroux («Zur Ontologie der Realitätsschichten in der französischen Philosophie», *Blätter für deutsche Philosophie* XIII [1939], pp. 251-276).

relevant plutôt d'un système géologique [8] ou autre; niveaux, paliers, stades, strates, degrés d'organisation et de complexité, subordinations, superpositions de natures hétérogènes s'entremêlent non seulement dans la présentation de l'évolution et de la structure du monde, mais aussi dans l'analyse du développement de la cellule, du système nerveux, de l'intelligence, de la structure sociale ... [9] Cependant, cette complexité confuse, où les notions peuvent perdre leur contexte historique et philosophique propre pour s'allier à d'autres conceptions, nous permet de faire un triage, relevant ici et là quelques aspects d'un certain intérêt pour l'étude de la notion de hiérarchie. Nous utiliserons dans les pages suivantes quelques systèmes philosophiques issus des sciences pures et des sciences humaines, isolant et étudiant (autant que faire se peut) certains éléments de la notion de hiérarchie selon qu'ils se présentent dans ces systèmes.

La structure hiérarchique représente une mise en rapport particulière: les composants de la structure s'associent («horizontalement») dans un état ou rang, et se dissocient («verticalement») en tant que composant une suite de rangs ou de niveaux distincts. Au centre de cette dualité de rapports, cette polarité de «directions» qui caractérise une structure hiérarchique, le niveau se révèle un élément fondamental. Émile Benveniste attribue à la notion de niveau un rôle essentiel dans la linguistique [10], faisant ressortir une dualité de genres de rapport semblable à celle que nous venons de mentionner:

---

[8] La notion d'une structuration plutôt géologique des choses a été exploitée en particulier par Nicolai Hartmann: il distribue, dans le cadre de sa théorie des catégories, la réalité en quatre strates («Schichten») caractérisées et commandées par des groupes catégoriques différents, correspondant à l'inorganique, l'organique, la conscience et l'esprit («Geist»), les strates supérieures «reposant» dans leur être sur les strates inférieures, tout en manifestant une certaine irréductibilité, une originalité, une autonomie par rapport à l'inférieur (*Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, deuxième édition, Meisenheim am Glan 1949, pp. 189-200, 512 sq,. 544 sq., 607; cf. M. Brelege, «Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns», *Studium Generale* 9[1956], p. 297). (L. Landgrebe, «Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie», *Stud. Gen.* 9[1956], p. 313 sq., discute du rapport entre les strates hartmanniennes et les «régions de l'être» chez Husserl.) Les articles réunis dans les cahiers 3 et 4 de *Stud. Gen.* 9(1956) témoignent de l'importance de la conception hartmannienne de «Schicht» dans l'histoire des sciences pures et des sciences humaines en Allemagne. Pour la «stratification» utilisée dans la pensée sociologique, cf. L. Dumont, *Homo Hierarchicus* ..., p. 305 sq. Cf. *supra* p. 7 n. 19, p. 9 n. 21.

[9] On abordera quelques présentations de ces sujets dans les pages suivantes.

[10] *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, p. 119.

il discerne en linguistique des relations «distributionnelles» (relations au même niveau) et «intégratives» (entre éléments de niveau différent) [11]. La relation intégrative se rencontre aussi dans la philosophie biologique de François Jacob [12], selon lequel un des principes de l'organisation des systèmes vivants est celui de la «construction en 'étages' par intégrations successives de sous-ensembles» [13]. L'unité composée par l'intégration de sous-ensembles (eux-mêmes des intégrations, mais de niveau inférieur) s'appelle chez Jacob un «intégron», et l'être vivant s'édifie par une série hiérarchique d'intégrons [14]. Si le rapport qui relie les différents niveaux s'avère une intégration successive de sous-ensembles en des unités supérieures (l'aspect «vertical»), le rapport qui s'obtient entre les éléments d'un même niveau (l'aspect «horizontal») se présente comme un «système», ou organisation particulière [15]. Cette notion du niveau comme système se retrouve dans la psychologie de Jean Piaget: le niveau, «palier», ou «stade» piagétien est une structure d'équilibre, et le passage «de l'un de ces niveaux au suivant est ... caractérisé à la fois par une coordination nouvelle et par une différenciation des systèmes constituant l'unité au niveau précédent» [16]. La genèse de l'intelligence apparaît ainsi comme une suite de structures successives, de stades distincts dans la continuité

[11] *Op. cit.*, pp. 124-125; Roland Barthes, «Introduction à l'analyse structurale des récits», *Communications* 8 (1966), pp. 4-6, étend cet usage du concept de niveau à l'analyse du récit; les niveaux «sont liés entre eux selon un mode d'intégration progressive». Cf. M. Bunge, *Scientific Research I The Search for System*, Berlin 1967, pp. 325-326 (qui traite, pp. 134, 293-294, de la notion de hiérarchie en général; cf. aussi E. Nagel, *The Structure of Science*, New York 1961, pp. 432-433, 439-440).

[12] *La logique du vivant*, Paris 1970, pp. 24-25, 321 sq.; le concept d'«intégration» a été élaboré en particulier par Herbert Spencer; cf. J. Needham, *op. cit.*, p. 233 sq.

[13] *Op. cit.*, p. 321.

[14] *Op. cit.*, p. 323; l'«intégron» de Jacob correspond à l'«holon» dans la théorie générale de structures hiérarchiques élaborée par A. Koestler (voir son article dans *Beyond Reductionism*, éd. A. Koestler et J. R. Smythies, New York 1969, et son livre de vulgarisation *Le Cheval dans la locomotive*, Paris 1968, pp. 44-45, 48-60, 317-324, et *passim*).

[15] Jacob, *op. cit.*, p. 344; cf. *Hierarchically Organized Systems*, éd. P. A. Weiss, New York 1971, p. 24.

[16] *La Psychologie de l'intelligence*, Paris [9]1966, pp. 12, 181-182; sur le «stade» piagétien, voir A. M. Battro, *Dictionnaire d'épistémologie génétique*, Dordrecht 1966, *s.u.*, et Tran-Thong, *Stades et concept de stade de développement de l'enfant dans la psychologie contemporaine*, Paris 1967, pp. 17-135 (qui traite aussi de l'histoire antérieure du concept dans la psychologie, pp. 9-12, et de son usage chez d'autres psychologues modernes).

fonctionnelle du processus d'équilibration qui mène d'une structure à la structure suivante [17]. En physique aussi, selon J. Ullmo, chaque niveau est une structure qui est composée d'éléments du niveau inférieur, mais se distingue en tant qu'état doué d'une spécificité propre, faisant partie de la succession d'états qui constituent, par exemple, le système moléculaire [18].

La notion de niveau, on le voit, peut servir à exprimer à la fois la spécificité, l'«originalité» d'un état ou structure particulière, et son rapport avec un contexte, soit le système total où se situe la structure (le système total étant une hiérarchie de structures), soit l'arrière-plan causal d'où vient (ou «émerge») [19] la structure. Ce dernier aspect est digne d'intérêt, car le niveau apparaît ici comme un concept qui peut harmoniser, en quelque sorte, et réconcilier deux approches qui sembleraient autrement se distancier l'une de l'autre, et peut-être même s'opposer. D'un côté on se penche sur l'analyse de la nature structurelle d'un ensemble, c'est-à-dire le réseau de rapports qui s'explique lui-même dans le sens que les divers aspects trouvent leur sens par rapport aux autres et à la totalité. De l'autre côté on peut se pencher plutôt sur l'analyse des ensembles de causes que suppose la structure. Dans la mesure où ces causes se présentent comme les éléments et les lois qui précèdent dans le temps la constitution de la structure (les éléments physico-chimiques, par exemple, et les lois qu'ils renferment, par rapport à la production de l'être vivant), il s'agit d'une «réduction» de la structure à ses origines. Là où cette réduction s'éloigne de l'analyse structurelle, parce que trouvant une explication non pas dans un système de rapports mais dans divers éléments antérieurs au système, la notion de niveau peut intervenir, car elle permet d'exprimer à la fois la spécificité indépendante d'une structure, ou

---

[17] Nous résumons Piaget, *op. cit.*, p. 63.

[18] *Encyclopédie de la Pléiade* t.XXII, *Logique et connaissance scientifique* (volume publié sous la direction de Jean Piaget), Paris 1967, pp. 676 sq., 688.

[19] Le mot utilisé et rendu courant par C. Lloyd Morgan (cf. *Emergent Evolution*, Londres 1923, pp. 1-2), qui souligne la «nouveauté» de l'être qui émerge par rapport au contexte d'où il vient, la succession des «emergents» de Morgan rappelant une suite de niveaux hiérarchiques (pp. 9-14, 103-104). Cf. C. Grobstein, dans *Hierarchy Theory*, éd. H. H. Pattee, New York 1973, pp. 39-41, 45; comparer le concept de «novelty» chez A. N. Whitehead (*Process and Reality* Part I, Section II, ii). L. von Bertalanffy, dans *Beyond Reductionism*, à la fin de la discussion de l'article de P. Weiss, attribue aux notions d'émergence et de «réduction» (notion que nous allons mentionner un peu plus loin) un sens surtout «métaphysique».

système de rapports, et le rapport de cette structure avec son contexte causal (qui apparaît comme un niveau antérieur au niveau qu'est la structure) [20]. Pour généraliser un peu nos propos, nous pourrions dire que la notion d'une hiérarchie de niveaux saisit en même temps la configuration ontologique de la réalité et le développement causal qui la constitue; les exigences de l'être et de la causalité y trouvent une solution commune [21].

Un élément de base de la notion de hiérarchie, notamment le principe d'antériorité selon lequel des êtres se rangent dans une suite hiérarchique, se dégage au mieux de la construction formelle d'une hiérarchie en vue d'une analyse particulière. On dispose un ensemble de données, selon un critère, dans une échelle de rangs antérieurs et postérieurs. Cet usage d'un critère (une propriété, qualité, ou «variable») est en effet une analyse d'une réalité complexe, car on est en lieu, à partir de l'ordonnance hiérarchique, d'éclaircir les genres de rapports qui relient les éléments de cette réalité, du point de vue de la variable ou qualité choisie comme critère. Cette «analyse hiérarchique» a cours en particulier dans les sciences sociologiques et économiques, et dans la psychologie [22].

Une recherche qui se situe en revanche non pas sur le plan analytique formel, mais qui suppose dans une certaine mesure la

---

[20] Une série hiérarchique peut représenter ainsi une solution pour l'ancienne querelle (aujourd'hui ressuscitée, dans une certaine mesure, par le débat entre «holistes» et «réductionnistes») entre le «mécanisme» et le «vitalisme»; cf. E. Oldekop, *Le principe de hiérarchie dans la nature et ses rapports avec le problème du vitalisme et du mécanisme*, trad. fr. Paris 1933, pp. 53-55, 73-74. Pour la notion de hiérarchie chez Ravaisson, et son rapport avec le mécanisme-vitalisme, cf. J. Cazeneuve, *La philosophie médicale de Ravaisson*, Paris 1958, p. 52 sq., 85-86, 89-92, 104.

[21] Cf. E. Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être et la connaissance dans leur relation au problème du mal*, Paris 1962, pp. 23-25; cf. *supra* p. 78.

[22] Il s'agit d'une technique développée par L. Guttmann: cf. H. Piéron, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris [4]1968, *s.u.* «Analyse hiérarchique»: «à partir d'un ensemble d'items destinés à étudier une attitude, une aptitude ou telle autre caractéristique qui varie à l'intérieur d'une population, on peut se poser trois problèmes principaux: 1) l'ensemble des items se réfère-t-il à une seule variable? 2) quelles sont les relations entre les items? 3) quel est l'ordre des sujets par rapport à la variable étudiée? Lorsqu'on peut établir avec ces items (ou une partie d'entre eux) une *échelle hiérarchique*, on peut répondre du même coup à ces trois questions: ces items et les réponses données sont strictement ordonnés, l'échelle se réfère à une seule variable et les sujets forment des classes ordonnées. La construction d'une échelle est ainsi une méthode d'analyse (F. Bresson)»; cf. B. Matalon, *L'Analyse hiérarchique* (EPHE Sixième section, Mathématiques et sciences de l'hommes, t.I), Paris 1965, *passim*.

réalité de la structure hiérarchique de l'objet, vise plutôt à dégager les lois qu'implique la structure, les modes de sa construction, par exemple, et les rapports subsistant entre les divers niveaux. Il ne s'agit plus de l'usage d'un principe d'ordonnance hiérarchique, comme on en trouve dans l'analyse formelle, mais plutôt d'une étude de la dynamique même de la structure [23].

On vient de parcourir un peu plus haut (à propos de la notion de niveau) quelques théories des lois de la construction d'une structure hiérarchique («intégration» de sous-ensembles, «équilibration»...). Il convient de se référer aussi aux théories des rapports reliant les niveaux, notamment les concepts de «dépendance» et d'«autonomie». Dans le domaine d'une méthodologie scientifique générale, la dépendance exprime le rapport entre un niveau et le niveau inférieur d'où il tire son être [24]. Dans la mesure où le niveau supérieur se distingue de l'inférieur, et s'affirme dans sa spécificité nouvelle, il possède aussi une certaine autonomie par rapport à l'inférieur [25]. Il nous est aisé de voir que les rapports qui subsistent entre les niveaux reflètent la production d'un niveau à partir d'un autre, se rattachant au statut de contexte causal du niveau d'origine, et à l'établissement du niveau produit en tant que réalité distincte.

On peut dégager de cette description de divers éléments de la notion de hiérarchie dans la pensée contemporaine (le concept de niveau, le principe d'ordonnance hiérarchique, les rapports entre les niveaux) deux aspects qui évoquent quelque chose d'analogue à ce que nous avons rencontré dans le chapitre précédent: la hiérarchie sous des aspects *formel* et *dynamique*. La hiérarchie moderne

[23] On relève toutefois des critères tels que la complexité caractérisant un niveau supérieur par rapport au niveau inférieur (qui s'avère plus simple; cf. Morgan, *op. cit.*, p. 103); le critère de complexité est critiqué par K. Goldstein (*Der Aufbau des Organismus*, trad. fr. Paris 1951, p. 8), qui propose lui-même les critères du «degré d'intégration» («Zentrierung») et de la «richesse du monde appréhendé» («Fülle») pour déterminer le niveau de l'être d'un organisme (pp. 398-399). Benveniste, Barthes et Jacob se réfèrent à des degrés d'intégration, Piaget s'appuyant plutôt sur des degrés d'organisation et d'équilibre. Il convient d'évoquer aussi le critère du degré de «cérébralisation» utilisé par Teilhard à côté des critères du degré de complexité, d'intériorité, de conscience (*Le phénomène humain*, pp. 89, 156).

[24] M. Bunge, *op. cit.*, p. 293.

[25] A. Koestler, *Le cheval . . .*, pp. 50-51, 317, décrit la dépendance et l'autonomie qui caractérisent un niveau comme l'«effet Janus»; cf. Oldekop, *op. cit.*, pp. 65-66, 70. La «stratification» peut servir évidemment à exprimer la dépendance et l'autonomie: cf. *supra* n.8; Heimsoeth, *art. cit.*, p. 266 sq. (à propos de la philosophie de Boutroux); et l'article de P. Weiss, «The living system: determinism stratified», dans *Beyond Reductionism*.

apparaît comme une construction formelle, faisant partie de l'analyse (du point de vue d'une variable) des rapports reliant un ensemble d'êtres. On pourrait conclure qu'il s'agit d'une fabrication méthodologique, un concept élaboré à l'usage d'un certain genre d'analyse. Cependant, dans le sens qu'une méthode d'analyse se rapproche de son objet, «et qu'en somme la réalité de l'objet ... [n'est] pas séparable de la méthode propre à le définir» [26], une certaine ambiguïté s'insère dans l'usage d'une hiérarchie: la construction fictive devient la structure réelle de l'objet [27]. Ce mouvement vers un certain réalisme semble se faire, si ce n'est qu'à titre provisoire, dans l'élaboration de la dynamique d'une structure, telle que nous l'avons observée, par exemple, en biologie. Fondée peut-être au début sur des critères d'une valeur plutôt formelle ou méthodologique, la hiérarchie contemporaine tend à devenir la structure dont les lois peuvent expliquer la formation et la disposition structurelle d'un objet [28].

Un troisième aspect qui se présentait dans notre étude des traités de Plotin était la *fonction épistémologique* que pouvait avoir une hiérarchie, c'est-à-dire son aptitude à fournir une mise en rapport capable de résoudre les problèmes des relations entre divers éléments d'un ensemble complexe. On trouve cette fonction attribuée à la notion de niveau en linguistique, dans le sens que cette notion peut faire justice à la nature articulée du langage, et au caractère discret de ses éléments; elle peut «nous faire retrouver dans la complexité des formes l'architecture singulière des parties et du tout» [29]. On peut donc constater qu'une relation hiérarchique est susceptible en quelque sorte d'exprimer le réseau de rapports que sont les relations entre les éléments et la totalité, entre les parties et le tout, entre la multiplicité et l'unité [30]. De même, la continuité et la discontinuité semblent pouvoir trouver une certaine distribution conciliatrice dans le cadre d'une structure hiérarchique, car chaque niveau distinct établit une discontinuité équilibrée par la

---

26 E. Benveniste, *op. cit.*, p. 119; la méthodologie scientifique suppose dans ce sens une ontologie, et la science, d'un point de vue philosophique, ne peut être neutre; cf. Bunge, *op. cit.*, p. 134.

27 Cf. Tran-Thong, *op. cit.*, p. 378 sq. (à propos de Piaget et de Freud).

28 Nous pensons, par exemple, aux théories de Jacob.

29 Benveniste, *loc. cit.*; cf. Barthes, *art. cit.*, pp. 4-5.

30 Cf. Koestler, *op. cit.*, pp. 44-45, 50-51; Oldekop, *op. cit.*, pp. 60-64; F. R. Jevons, «'Lumping' in Plotinus's Thought», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 47 (1965), p. 140.

continuité qu'exprime la suite de niveaux [31]. Ajoutons qu'une hiérarchie pourrait fournir aussi à l'identité et à la différence une répartition peut-être utile.

Il semble finalement que la fonction épistémologique peut jouer un rôle aussi bien dans une hiérarchie «formelle» que dans une hiérarchie «dynamique». D'une part, il suffit de se rappeler de la fonction d'une échelle régie selon une variable, dans l'analyse formelle, en tant que constituant une expression des multiples relations qui existent dans un ensemble par rapport à la variable [32]. D'autre part, nous avons cru trouver dans la dynamique d'une structure hiérarchique le trait d'union entre la spécificité de certaines structures, et leur contexte causal; la suite hiérarchique de niveaux nous a semblé susceptible, plus généralement, de présenter un cadre où puissent se rencontrer et se réconcilier des connaissances structurelles et réductrices.

Sous-tendant donc la hiérarchie sous ses divers aspects, la fonction épistémologique peut nous servir, semble-t-il, à dégager un plan où la hiérarchie plotinienne et la hiérarchie moderne se rapprochent l'une de l'autre. Il ne s'agit point d'une rencontre relevant d'une perspective historique, c'est-à-dire le rattachement de la notion moderne à sa source dans l'histoire. Il ne faudrait pas non plus envisager ce rapprochement en termes d'une «vraie» théorie de la réalité (la hiérarchie plotinienne atteignant cette vérité dans une plus [ou moins] grande mesure que la hiérarchie moderne), approche qui supposerait du reste une justification de la vérité sous-entendue [33]. Nous voudrions dégager plutôt un plan où la hiérarchie plotinienne et la hiérarchie moderne semblent retrouver une valeur et un sens philosophiques communs.

La structure hiérarchique constitue, on l'a vu, un système de rapports susceptible d'exprimer et d'expliquer les relations entre les divers éléments d'un ensemble. C'est cette puissance particulière de la hiérarchie, en tant que moyen d'accès à la connaissance, que nous avons appelée sa fonction épistémologique. Or, on pourrait faire remarquer que la hiérarchie n'est pas seule à posséder cette fonction. Il y a d'autres sortes de structures — structures dualistes,

---

[31] Cf. Tran-Thong, *op. cit.*, p. 399 sq.; Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, t.I, Paris 1951, p. 628; Teilhard, *op. cit.*, pp. 79, 198.

[32] Voir le texte cité *supra* n. 22.

[33] T. Whittaker, *The Neo-Platonists*, Cambridge [2]1928, p. 211, ressuscite de cette manière la cosmologie néoplatonicienne.

par exemple, systèmes de continuité [34], modèles utilisés par les structuralistes — qui, eux aussi, peuvent servir à éclaircir d'autres données complexes. La hiérarchie serait alors un exemple, un témoin d'un certain genre de système conceptuel, constituant avec d'autres systèmes semblables tout un champ de possibilité épistémologique. Nous pourrions essayer de caractériser ce champ d'après des indices relevés dans l'étude de la hiérarchie. C'est un plan cognitif où se trouvent des systèmes de rapports susceptibles, par rapport à une réalité complexe, d'exprimer divers genres de connaissances de cette réalité. Les systèmes peuvent posséder une spécificité structurelle (et donc un contenu, en quelque sorte), mais ils partagent en commun cette puissance épistémologique qui permet à la recherche d'arriver à certaines connaissances. Ils se présentent ainsi comme des lieux de rencontre avec les multiples faces de la réalité, demeurant toujours toutefois des constructions de la pensée; ils se situent dans une région ambivalente où s'affirment tour à tour la réalité et l'effort cognitif, où peuvent se rejoindre toutefois la pensée et son objet.

Si la hiérarchie, envisagée au point de vue de sa fonction épistémologique, se rattache ainsi à d'autres systèmes conceptuels, on peut se demander en quoi consiste cette spécificité structurelle qui la distingue des autres systèmes. Nous avons constaté un peu plus haut [35] que la hiérarchie peut se présenter comme une certaine expression (ou répartition) de l'unité et de la multiplicité, de la totalité et des parties, de l'identité et de la différence, de la continuité et de la discontinuité. La hiérarchie s'avère donc en quelque sorte une configuration particulière de ces relations, se distinguant en ceci des autres systèmes conceptuels qui, eux, impliquent d'autres articulations de ces relations [36]. Or, chacune de ces relations peut être envisagée à son tour comme un moyen d'accès à la connaissance, une approche de la compréhension d'une réalité complexe. La relation unité/multiplicité, par exemple, peut exprimer une analyse d'un objet complexe aboutissant à une certaine compréhension de cet objet. Cette relation (évoquant ici aussi la hiérarchie et les autres systèmes conceptuels) semble à la fois confirmée et reniée dans l'usage que l'on en fait — l'objet étudié semble vraiment un et multiple, dévoilant sa structure devant une

[34] Cf. *infra* p. 122.
[35] P. 116; cf. *infra* pp. 121-122.
[36] Cf. *infra* p. 122.

analyse basée sur la relation unité/multiplicité, pour échapper aussitôt et ne nous laisser en possession que de cette approche cognitive que serait la relation unité/multiplicité.

Renfermant et intégrant tout un ensemble de relations diverses, la hiérarchie et les autres systèmes conceptuels composent un plan plus complexe et plus riche dans l'approche de la réalité. Nous accédons à une interprétation de la réalité considérée non pas sous l'aspect de l'unité/multiplicité, ou de l'identité/différence, ou de la continuité/discontinuité, mais sous l'aspect d'un ensemble particulier de ces relations, ce qui permet de cerner cette réalité en se situant sur un plan épistémologique à la fois plus diversifié et plus particulier. C'est en tant qu'éléments de ce plan (dont la signification par rapport au problème de la connaissance mériterait une étude approfondie) que la hiérarchie plotinienne et la hiérarchie moderne retrouvent, nous semble-t-il, une valeur philosophique commune.

APPENDICE I

PLOTIN ET LA NOTION DE HIÉRARCHIE

Nous avons consacré les pages précédentes à l'étude des structures hiérarchiques qui se présentaient au sein de la philosophie plotinienne, aboutissant toutefois à des conclusions qui semblaient supposer dans une certaine mesure une conscience chez Plotin de la «notion» même de hiérarchie. En effet, l'ensemble de rapports que constitue une hiérarchie lui fournit dans quelques passages une réponse à toute une suite de difficultés. C'est comme si Plotin avait une idée bien précise de ce qu'est une hiérarchie, et pouvait l'utiliser là où il convenait (*supra* pp. 107-108). Or, la hiérarchie ne se rencontre jamais chez Plotin sous la forme d'un concept formulé d'une manière explicite et systématique tel qu'on le trouverait chez un auteur moderne. (Plotin peut utiliser toutefois, pour exprimer sa pensée, la classification des genres d'antériorité/postériorité formulée en premier lieu par Aristote: *supra* pp. 58, 91.) Il n'y a même pas chez lui de terme précis servant à indiquer la notion de hiérarchie; on ne relève qu'un choix d'expressions plus ou moins utiles (*supra* pp. 4-5). Il semble donc qu'il nous reste à vérifier la présence d'une notion de hiérarchie dans les *Ennéades*, à montrer brièvement qu'il s'agit d'un concept, et non pas d'ordonnances diverses qui se rapprochent plus ou moins de ce que nous avons défini comme une hiérarchie.

On peut constater dès l'abord que Plotin est conscient de la notion de hiérarchie dans la mesure où il revient constamment et explicitement aux aspects structuraux caractéristiques d'une hiérarchie. C'est ainsi que dans sa polémique antignostique il insiste sur la nécessité de *ne point confondre ou comparer l'inférieur avec le supérieur*; il faut se rendre compte de la structure hiérarchique des êtres, prenant en considération le rang propre à chaque être (*supra* pp. 67, 89). Citons un texte où se décèle, encore une fois, un souci de respecter l'ordre hiérarchique: «Lorsque vous êtes embarrassé à ce sujet, lorsque vous vous demandez où placer ces réalités... rejetez dans les êtres de second rang (ἐν τοῖς δευτέροις) ceux que vous croyez vénérables, et n'allez pas ajouter au Premier (τῷ πρώτῳ) les êtres de second rang, pas plus que vous n'ajoutez ceux du troisième

(τὰ τρίτα) aux êtres du second rang; mettez les êtres de second rang 'autour' [il s'agit d'une référence à la deuxième lettre pseudo-platonicienne, 312de, citée dans les lignes suivantes; cf. *supra* p. 9 n. 20] du Premier, et les êtres du troisième rang 'autour' du second» (VI 7 [38], 42, 1-6). En insistant ainsi sur l'ordre particulier des êtres, ordre composé de niveaux supérieurs et de niveaux inférieurs, Plotin est amené à faire ressortir *l'inégalité* inhérente à ce genre de structure (*supra* pp. 88-90).

L'ascension mystique vers l'Un peut nous fournir un autre exemple d'une reconnaissance bien explicite de ce qu'implique, sur un plan structural, l'ordre hiérarchique des êtres. «Recherche Dieu avec assurance . . . il n'est pas du tout loin et tu y parviendras: les intermédiaires ne sont pas nombreux (οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ)» (V 1 [10], 3, 2-4). Ce texte célèbre — Plotin lui-même semble affectionner la dernière phrase: cf. IV 8 [6], 5, 15 εἰ καὶ τὰ μεταξὺ πολλά — implique non seulement la négation d'une multiplicité d'intermédiaires (cf. Bréhier, t. V, p. 18 n. 2), mais aussi la reconnaissance d'une certaine *médiation*; les intermédiaires ne sont pas nombreux, certes, mais il y a médiation tout de même. Cet aspect structurel inhérent à l'ordre hiérarchique des êtres se trouve donc à la fois affirmé et délimité. Remontant jusqu'au niveau immédiatement postérieur à l'Un, c'est-à-dire l'Intellect, l'âme ne trouve plus d'intermédiaire (καὶ μεταξὺ οὐδέν) la séparant de l'Un (V 1, 6, 49).

Si, en exploitant ainsi les thèmes du rapport supérieur/inférieur, de l'inégalité et de la médiation, Plotin semble conscient de ce qu'est une structure hiérarchique, on peut se demander s'il lui venaient à l'esprit d'autres genres d'ordonnance qu'il aurait peut-être pu préférer à une structure hiérarchique. Un texte intéressant à cet égard se trouve dans le traité V 1 [10], ch. 8-9. Plotin s'efforce dans ce passage de rattacher sa pensée à la vérité antique, se référant à ses prédécesseurs, Platon évidemment, et, parmi d'autres, Parménide. Parménide soutenait, d'après Plotin, ce que Platon allait affirmer «quand il réduisait à l'unité l'être et l'Intellect et quand il déclarait que l'être n'était pas dans les choses sensibles» (8, 14-17). La description que donnait Parménide de l'être s'avérait toutefois défectueuse: «en l'appelant l'Un dans ses écrits, il encourait un reproche, puisque ce prétendu un se trouve multiple. Le Parménide chez Platon est plus exact; il distingue le premier un, ou un au sens propre, le second un, qui est une unité multiple, et le troisième qui est unité et multiplicité. Il est ainsi d'accord avec la théorie des

trois natures ['hypostases']» (8, 22-27). La tendance «*moniste*», pour ainsi dire, de Parménide ne tenait donc pas compte de l'aspect multiple de l'être; il fallait reprendre la solution du *Parménide* qui consistait, d'après Plotin, à établir une série de degrés intégrant l'unité par rapport à la multiplicité. Plotin tient à exprimer l'unité *et* la multiplicité, adoptant une approche fondée sur une distinction entre divers *niveaux* de l'unité et de la multiplicité. (Pour un autre exemple de cette approche, cf. *supra* pp. 86-88). Le «monisme» ontologique de Parménide cède le pas à un système hiérarchique.

Aristote, par contre, tendait vers un certain *pluralisme*. «Aristote dit», selon Plotin, «que le Premier est séparé et intelligible ... admettant plusieurs êtres intelligibles, autant qu'il y a de sphères célèstes» (V 1, 9, 7-10). Cependant, «il est plus raisonnable d'admettre que toutes les sphères, puisqu'elles collaborent à un ordre unique (μίαν σύνταξιν), regardent vers l'Un et vers le Premier» (9, 13-14). De nombreux problèmes se posent, si l'on tient à une pluralité de principes premiers, sans admettre une subordination de ces principes à un principe original et un d'où ils proviennent, subordination donnant aux principes l'aspect d'un monde intelligible par rapport au principe antérieur (cf. 9, 15-32; Harder t. Ib, pp. 506-507). Le pluralisme aristotélicien est rejeté donc en faveur d'une subordination de la pluralité de causes intelligibles à un principe antérieur.

Plotin confronte donc, dans cette partie du traité V 1, des approches de l'articulation des choses dont il fait une critique, les remplaçant par une ordonnance plutôt hiérarchique. Il existait toutefois en marge du platonisme une organisation non hiérarchique des êtres qui se montrait plus séduisante. C'était le *dualisme* auquel pouvait conduire la distinction entre le sensible et l'intelligible. En effet, nous avons relevé dans le traité III 6 (*supra* p. 61) une division entre les deux mondes tendant vers une certaine dichotomie. Cependant, là où il fallait faire une critique d'une pensée explicitement dualiste, le gnosticisme, Plotin revient avec insistance sur le rapport hiérarchique, et non pas dualiste, reliant les deux mondes (*supra* p. 68). Par contre, une approche soulignant la *continuité* des êtres pouvait intéresser Plotin beaucoup plus. Cette conception se distingue de la notion de hiérarchie dans la mesure où elle élimine la discontinuité exprimée par le nivellement en faveur d'une gradation presque imperceptible reliant un terme au terme suivant dans une chaîne qui s'avère l'unité traversant la

multiplicité des êtres. Ce système de continuité a été formulé en premier lieu par Aristote (dans la *Hist. anim.*; cf. *supra* p. 23 n. 18). Cependant, là où Plotin cherche à souligner la continuité des êtres, il semble s'inspirer plutôt d'un dynamisme d'allure stoïcienne. C'est ainsi que dans V 2 [11], 2, 24-29 (passage que nous avons cité *supra* p. 51), Plotin fait appel à l'image de la continuité de vie dans un être vivant (voir aussi Harder t. Vb p. 366 *ad* III 3, 7, 1 sq.) pour exprimer la continuité de la dérivation.

Mentionnons finalement une autre approche de l'ordonnance des êtres, que Plotin trouvait dans le *Timée* (31b-32c) de Platon, c'est-à-dire la *proportion géométrique* (ἀναλογία) reliant les éléments constitutifs du monde. En effet, Plotin se réfère plusieurs fois à «l'analogie» dans le traité III 3 [48], ch. 5-6, ramenant sa pensée notamment à l'analogie du *Timée*. «La Providence nous vient d'en haut; elle n'est pas égale, dans le sens qu'elle fait à tous des dons numériquement égaux (κατ' ἀριθμόν), mais elle les proportionne aux diverses régions de l'univers (κατ' ἀναλογίαν). De même, dans un animal, tout est lié du commencement à la fin; mais chaque partie a sa fonction propre (τὸ οἰκεῖον); la plus noble (τὸ βέλτιον) a l'acte le meilleur; la plus basse (τοῦ δὲ πρὸς τὸ κάτω) a une fonction inférieure» (III 3, 5, 1-6). Il s'agit, on le voit, du thème de l'inégalité hiérarchique par rapport à la Providence (*supra* p. 88 sq.). Nous voudrions signaler plutôt ici que la proportion (l'analogie) dont il s'agit dans ce passage relève, non pas d'une médiété géométrique (celle du *Timée*, par exemple), mais d'une correspondance qui rattache à chaque rang ce qui lui est propre. Plotin revient au thème de l'analogie un peu plus loin: «phénomènes célestes et phénomènes terrestres collaborent... à l'organisation ... du monde: et pour l'observateur, les uns sont, par analogie (ἀναλογίᾳ), les signes des autres [pour d'autres textes sur l'analogie et la divination, cf. Harder t. Vb p. 366] ... Car les choses doivent non pas se séparer les unes des autres, mais au moins se ressembler (ὡμοιῶσθαι) toutes sous quelque rapport. Et c'est peut-être le sens de ce mot connu: 'l'analogie maintient tout' [cf. *Tim.* 31c, 32c]. Selon l'analogie, le pire (τὸ χεῖρον) est au pire comme le meilleur (τὸ βέλτιον) est au meilleur» (III 3, 6, 22-30). Armstrong, dans sa traduction de ce passage, constate: «as usual, Plotinus pays little attention to the mathematical side of Plato's thought». La proportion géométrique qu'était l'analogie du *Timée* apparaît en effet chez Plotin comme un principe de convenance ou de correspondance qui établit un parallélisme entre des êtres semblables

ou de niveau équivalent (comparer les textes de Clément d'Alex. cités par R. Mortley, *Rev. ét. grecques* LXXXIV [1971], pp. 83-86) — la ressemblance (ὁμοιότης) relie, dans le cadre de la sympathie cosmique, le supérieur (ou inférieur) dans un ordre à l'équivalent dans un autre (cf. IV 4 [28], 32, 16-25; 40, 1-3; 41, 8-9). L'ordonnance mathématique présentée dans le *Timée* n'intéresse Plotin que dans la mesure où il y retrouve la ressemblance rapprochant divers ensembles hiérarchiques, principe selon lequel «le pire est au pire comme le meilleur est au meilleur». (Ce principe régit, semble-t-il, la descente des âmes, dans la mesure où chacune descend dans un corps — humain ou animal, supérieur ou inférieur — correspondant à sa disposition intérieure: IV 3 [27], 12, 35-39; IV 4 [28], 45, 40-44.)

APPENDICE II

L'ORDRE CHRONOLOGIQUE DES *ENNÉADES* ET LE «DÉVELOPPEMENT» DE LA PENSÉE PLOTINIENNE

Porphyre affirme dans sa *Vie de Plotin* que c'est lui-même (et non pas Plotin) qui a réparti les traités plotiniens en six «ennéades» (*Vit. Plot.* 24, 2 sq.; sur cet ordre, cf. Hadot, *Plotin*, pp. 166-167). Mais il nous donne d'autre part (ch. 4 à 6) l'ordre chronologique de la composition des traités. L'exactitude de cet ordre a été bien établie par l'édition Harder (cf. t. IIIb, pp. 363, 476; P. Courcelle, *Actes du congrès Budé de Tours et Poitiers*, Paris 1954, p. 235), et peut servir à reconstituer des ensembles de traités que Porphyre avait fragmentés et dispersés dans sa distribution des écrits en «ennéades» (voir en particulier le cas des traités III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32], II 9 [33], dont l'unité a été démontrée par R. Harder, *Hermes* 71 [1936], pp. 1-10 = *Kleine Schriften*, Munich 1960, pp. 303-313).

On peut, en ce qui concerne la lecture et l'interprétation de l'oeuvre plotinienne, attacher peu d'importance à l'ordre chronologique, retenant même l'ordre porphyrien comme moyen d'accès efficace à l'oeuvre (voir par exemple H. F. Müller, *Philologus* 38 [1879], pp. 339-341, s'opposant à A. Richter qui voulait restituer l'ordre chronologique; M. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. I, Paris 1857, p. XV, à propos de l'ordre chronologique adopté par A. Kirchhoff, trouvait la disposition porphyrienne «plus rationnelle»). L'ordre chronologique, pour d'autres, cependant, n'est pas d'une importance négligeable; «die chronologische Anordnung der Schriften ist nicht ganz so gleichgültig, wie heute allgemein geurteilt wird», disait E. Schröder, *Plotins Abhandlung* ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ (*Enn. I, 8*), Dissertation Borna-Leipzig 1916, p. 123 n. 4, et «es finden sich Erweiterungen gegen frühere Standpunkte». Cette dernière remarque suggère un certain mouvement dans la pensée plotinienne, et on pourrait arriver à la supposition (appuyée peut-être par une remarque d'Amélius, *Vit. Plot.* 17, 37-38) d'un changement dans certains aspects de cette pensée, et même à la notion d'un «développement» de la philosophie plotinienne, notion

suggérée par la façon (assez tendancieuse) dont Porphyre présente les trois «périodes» de l'activité littéraire de Plotin (depuis les oeuvres de la «jeunesse» jusqu'aux écrits du mourant; cf. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Londres ²1923, t. I pp. 118-119; Courcelle, *art. cit.*, pp. 233-234; H. R. Schwyzer, *R.E.* «Plotinos» col. 484, 14 sq.).

La notion d'un développement de la pensée plotinienne a été exploitée par F. Heinemann, qui s'est efforcé de démontrer la genèse de la philosophie plotinienne depuis les premiers traités jusqu'aux derniers écrits (*Plotin*, pp. 120-238). Le travail de Heinemann, mettant en oeuvre une critique discutable de l'ordre chronologique et de l'authenticité des traités (cf. R. Harder, *Gnomon* 4 [1928], pp. 647-651), n'a pas trouvé de partisan parmi les interprètes modernes (A. H. Armstrong, *Plotinus*, Londres 1953, p. 15; H. R. Schwyzer, *art. cit.*, col. 547-548; H. J. Krämer, *Der Ursprung* . . ., p. 293 n. 398), et on a pu rejeter comme illusoires les changements doctrinaux qui semblaient se montrer dans l'oeuvre plotinienne (cf. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology* . . ., p. 4 n. 10, p. 66 n. 48; M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris ²1966, p. 84). Il n'y aurait que des «shifts of emphasis» (Blumenthal, *op. cit.*, p. 4); il ne s'agirait que «de points secondaires et presque de nuances» pour ce qui est de la possibilité d'une évolution doctrinale chez Plotin (de Gandillac, *op. cit.*, p. 30). Au contraire, il faudrait envisager un «système» philosophique plotinien, déjà élaboré, soustendant les traités qui en expriment certains aspects et supposent le tout (cf. S. MacKenna, *Plotinus*: *The Ethical Treatises*, London ²1926, p. 117; Armstrong, *loc. cit.*; Schwyzer, *art. cit.*, col. 548, 28 sq.: «nicht in den uns vorliegenden Schriften ist das System beschlossen; es liegt hinter den Worten. In jeder Schrift wird das bereits bestehende System als Ganzes implicite vorausgesetzt . . .»; Krämer, *op. cit.*, p. 295).

P. Matter, *Zum Einfluss des platonischen «Timaios» auf das Denken Plotins*, Dissertation, Winterthur 1964, a repris la notion d'un développement de la pensée plotinienne, et s'efforce dans son travail de préciser ce qu'il entend par «développement»: ce n'est point un développement «organique», mais une «innere Entfaltung des Denkens», c'est-à-dire une «zurückgreifenden Weiterführung», où les notions d'un traité postérieur se fondent sur des idées élaborées dans des traités antérieurs; il n'y a pas de système total préexistant, ni de changements «révolutionnaires», mais simplement

un développement de pensée où les éléments de la pensée dans les traités postérieurs se rattachent aux traités antérieurs (pp. 16-17), la théorie des hypostases étant élaborée, par exemple, petit à petit dans les traités 1 à 11 (pp. 18-45). W. Theiler a approuvé cet effort pour dégager, grâce à l'ordre chronologique, une «Denkbewegung» (*Archiv f. Gesch. d. Philos.* 50 [1968], p. 30), et G. O'Daly (*op. cit.*) reprend les notions de développement de Matter dans son approche des textes. Le travail de Matter, cependant, n'a pas pu convaincre la critique (voir le c.-r. par B. S. Page, dans *Gnomon* 38 [1966], pp. 768-769).

Or, il nous semble, en ce qui concerne l'ordre chronologique des *Ennéades* et le développement (ou préexistence) du système plotinien, qu'il convient de prendre comme point de départ une distinction entre 1) l'oeuvre littéraire plotinienne dans son élaboration dans le temps, et 2) le développement (ou la constance) de la philosophie plotinienne. L'oeuvre littéraire commence, nous l'avons vu (*supra* pp. 33 sq.), par les écrits plutôt courts et scolaires de la première «période», suivis des oeuvres de la deuxième période, où se montre dans une plus grande mesure le discours philosophique plotinien dans toute sa complexité et sa profondeur. Ce serait peut-être une erreur que de confondre cette progression littéraire (d'une présentation brève à une discussion détaillée et vivante) avec un développement doctrinal. De fait, l'évolution de l'oeuvre littéraire semble dépendre dans une certaine mesure d'autres éléments que de celui de l'évolution philosophique (cf. *supra* p. 53 n. 1). Si nous devons donc chercher, à travers cet intermédiaire qu'est l'ordre chronologique des traités, les indices d'un développement de pensée, il faudrait tenir compte de l'aspect littéraire particulier sous lequel se présentent ces indices.

Passant de l'évolution de l'oeuvre littéraire au problème du développement de la pensée plotinienne, nous croyons pouvoir proposer quelques remarques à ce sujet, en nous inspirant de notre étude de Plotin. Évidemment, il faut d'abord se faire une idée bien précise de ce qui est censé «développer» ou rester inchangé. Si nous pensons à «la doctrine des trois hypostases», nous pourrions dire que cette structure s'avère fondamentale, sous-tendant les traités des trois périodes. Cette doctrine semble bien établie déjà dans les premiers écrits (cf. *supra* pp. 41-42), et on pourrait considérer alors qu'il n'y a pas de développement dans les *Ennéades* en ce qui concerne cet aspect de la philosophie plotinienne. Cependant, dans

la mesure où il ne s'agit pas réellement d'une «doctrine» ou «système» rigide, mais d'une structuration des êtres — une approche qui, certes, ne varie guère pour ce qui est de ses présuppositions et ses préoccupations essentielles, mais qui peut à l'occasion introduire une multiplication, une diversification dans la structure des êtres, ou donner à cette structure un aspect assez particulier et différent (cf. *supra* pp. 59, 108), — la notion d'un système preétabli et inchangé s'avère défectueuse, et nous la remplacerions plutôt par une interprétation plus dynamique et plus nuancée de la pensée plotinienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Auteurs anciens*

AETIUS, *De placitis*, éd. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879 (réimp. Berlin 1965).

ALBINUS, *Isagoge*, éd. C. F. Hermann, *Platonis opera*, t. VI, Leipzig 1853 (= *Appendix Platonica*, Leipzig 1875).

—— *Didaskalikos*, éd. C. F. Hermann, *loc. cit.*; éd. et trad. P. Louis, *Albinos Epitomé*, Paris 1945.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima liber cum Mantissa*, éd. I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum* t. II 1, Berlin 1887.

—— *In Aristotelis metaphysica commentaria*, éd. M. Hayduck, *C.A.G.* t.I, Berlin 1891.

—— *Scripta minora. Quaestiones, De fato, De mixtione*, éd. I. Bruns, *Suppl. aristot.* t.II 2, Berlin 1892.

APULÉE, *Opera*, t.III, *De philosophia libri*, éd. P. Thomas, Stuttgart 1970; t.II 1, *Apologia*, éd. R. Helm, Leipzig 1905; t.II 2, *Florida*, éd. R. Helm, Leipzig 1959.

ARISTOTE, *Opera*, éd. I. Bekker, Berlin 1831.

—— *Fragmenta selecta* éd. W. D. Ross, Oxford 1955.

ATTICUS, *Fragments*, éd. et trad. J. Baudry, Paris 1931.

CALCIDIUS, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, éd. J. H. Waszink, Londres et Leyde 1962.

CELSUS, *apud* Origenes *Contra Celsum*, éd. P. Koetschau, *G.C.S.* t.2 et 3, Berlin 1899.

CICÉRON, *De natura deorum*, éd. C. F. W. Müller, Leipzig 1910.

—— *De divinatione*, éd. Müller, Leipzig 1915.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, éd. O. Stählin, *G.C.S.* t.15 et 17, Leipzig 1906, 1909; éd. F. J. A. Hort et J. B. Mayor, *Clement of Alexandria, Miscellanies Book VII*, Londres 1902.

—— *Protreptique*, éd. et trad. C. Mondésert, Paris ²1949.

Pseudo-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, éd. et trad. R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac, Paris 1958, ²1970.

—— *La Hiérarchie ecclésiastique*, Migne *P.G.* t.III, col. 369 sq.

DIOGÈNE LAERCE, *Vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, 2 vol., Oxford 1964.

Divisiones Aristoteleae, éd. H. Mutschmann, Leipzig 1906.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, éd. et trad. J. Souilhé et A. Jagu, Paris 1943-1965.

GALIEN, *Compendium Timaei Platonis*, éd. P. Kraus et R. Walzer, Londres 1951.

Corpus Hermeticum, éd. et trad. A. D. Nock et A. J. Festugière, t.I et II, Paris 1945; t.III et IV, *Fragments extraits de Stobée*, éd. et trad. Festugière, Paris 1954.

HIÉROCLÈS, *Commentarius in Aureum Carmen*, éd. W. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* t.I, Paris 1860.

HIPPOLYTE, *Elenchus*, éd. P. Wendland, *G.C.S.* t.26, Leipzig 1916; livre I éd. Diels, *Dox. Gr.*, 553 sq.

JAMBLIQUE, *De mysteriis*, éd. et trad. E. des Places, Paris 1966.

—— *Protrepticus*, éd. L. Pistelli, Leipzig 1888.

JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, éd. J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters One to Nine*, Leyde 1971.
LUCIEN, *Opera*, éd. C. Jacobitz, Leipzig 1896-1904.
MARC AURÈLE, *Pensées*, éd. et trad. A. Trannoy, Paris 1925; éd. et trad. W. Theiler, Zürich 1951.
MAXIME DE TYR, *Philosophumena*, éd. H. Hobein, Leipzig 1910.
MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, éd. et trad. J. Beaujeu, Paris 1964.
De mundo: *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, éd. W. Lorimer, Paris 1933.
NEMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, éd. F. MATTHAEI, Halle 1802.
NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introductio arithmetica*, éd. R. Hoche, Leipzig 1866.
NUMÉNIUS, *Fragments*, éd. et trad. E. des Places, Paris 1973.
ORIGÈNE, *Contra Celsum*: voir CELSUS.
PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus* et *Quod deus sit immutabilis*, éd. et trad. A. Mosès, Paris 1963.
—— *De opificio mundi*, éd. et trad. R. Arnaldez, Paris 1961.
—— *Legum allegoriae*, éd. et trad. C. Mondésert, Paris 1962.
PLATON, *Oeuvres complètes*, éd. et trad. M. Croiset, A. Croiset, A. Diès, L. Robin, J. Souilhé, *et al.*, Paris 1920-1930.
—— *Testimonia Platonica*, éd. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 443-574.
PLOTIN, *Ennéades*, éd. et trad. E. Bréhier, Paris 1924-1938; éd. et trad. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Hamburg 1956-1971; éd. P. Henry et H. R. Schwyzer, Paris 1951-1973; éd. et trad. A. H. Armstrong, Londres 1966-.
—— *Über Ewigkeit und Zeit* (*Enneade III* 7), éd. et trad. W. Beierwaltes, Francfort 1967.
—— *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III* 8, *V* 8, *V* 5, *II* 9, éd. V. Cilento, Florence 1971.
PLUTARQUE, *Amatorius*, éd. C. Hubert, *Moralia*, t.IV Leipzig 1971.
—— *De animae procreatione in Timaeo*, éd. C. Hubert et H. Drexler, *Moralia* t.VI 1, Leipzig 1959.
—— *De defectu oraculorum*, éd. W. Sieveking, *Moralia* t.II, Leipzig 1972.
—— *De facie in orbe lunae*, éd. M. Pohlenz, *Moralia* t.V 1, Leipzig 1960.
—— *De Iside et Osiride*, éd. W. Sieveking, *Moralia* t.II, Leipzig 1971.
—— *Platonicae quaestiones*, éd. C. Hubert et H. Drexler, *Moralia* t.VI 1, Leipzig 1959.
—— *Quaestiones convivales*, éd. C. Hubert, *Moralia* t.IV, Leipzig 1971.
PORPHYRE, *De abstinentia*, éd. A. Nauck, Leipzig 1886.
—— *Vita Plotini*, éditée avec les *Ennéades* de Plotin.
PROCLUS, *Éléments de théologie*, éd. et trad. E. R. Dodds, Oxford ²1963.
—— *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. Diehl, Leipzig 1903-1906.
—— *In Parmenidem, interprete G. de Moerbeka*, éd. R. Klibansky et C. Labowsky, Londres 1953.
—— *Théologie platonicienne*, Livre I, éd. et trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968.
SÉNÈQUE, *Epistulae*, éd. O. Hense, Leipzig ²1914.
SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, éd. J. Mau, Leipzig 1961.
SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros*, éd. H. Diels, *C.A.G.* t.IX et X, Berlin 1882, 1895.
STOBÉE, *Anthologium*, éd. C. Wachsmuth et O. Hense, Berlin 1884 (réimp. 1958).
Stoicorum veterum fragmenta, éd. J. von Arnim, Leipzig 1903-1905.

TATIEN, *Oratio ad Graecos*, éd. E. Schwartz, *T.U.* IV 1, Leipzig 1888.
THÉON DE SMYRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, éd. E. Hiller, Leipzig 1878.
THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, éd. et trad. W. D. Ross et F. H. Forbes, Oxford 1929 (réimp. Hildesheim 1967).

2. *Auteurs modernes*

(Nous ne citons que les travaux principaux utilisés dans cette étude, ajoutant aussi quelques titres que nous n'avons point mentionnés dans nos notes mais qui devraient faire partie d'une bibliographie consacrée à la hiérarchie plotinienne.)

ANDRESEN C., "Justin und der mittlere Platonismus", *Zeitschr. Neutest. Wiss.* 44 (1952), 157-195.
ARMSTRONG, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940 (réimp. Amsterdam 1967).
—— *An Introduction to Ancient Philosophy*, Londres 1947.
—— "The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect' ", *Entretiens Hardt V* (1960), 393-413.
ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, Rome [2]1967.
—— ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ. *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris 1921, Rome [2]1972.
BEIERWALTES, W., *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Munich 1957.
—— *Platonismus und Idealismus*, Francfort 1972.
BENEDEN, P. van, "Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie", *Vigil. Christ.* 23 (1969), 167-172.
BLUMENTHAL, H. J., "Plotinus Ennead IV.3.20-1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others", *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 50 (1968), 254-261.
—— *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haye 1971.
—— "Soul, World-Soul and individual Soul in Plotinus", *Le Néoplatonisme*, Colloque internat. du C.N.R.S., Paris 1971, 55-63.
BOAS, G., "Some Assumptions of Aristotle", *Trans. Amer. Philos. Soc.* N.S. Vol. 49, Pt. 6, Philadelphia 1959, 86-92.
BRÖCKER, W., "Platons ontologischer Komparativ", *Hermes* 87 (1959), 415-425.
The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, éd. A. H. Armstrong, Cambridge 1967.
CHARLES, A., "Analogie et pensée sérielle chez Proclus", *Rev. internat. de Philos.* 87 (1969), 69-88.
CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.
—— *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945.
DECK, J. N., *Nature, Contemplation and the One: a Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.
DE STRYCKER, E., "On the first section of Fragment 5A of the *Protrepticus*. Its logical structure and the Platonic character of the doctrine", *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, éd. I. Düring et G. E. L. Owen, Göteborg 1960, 76-104.
—— "L'idée du bien dans la 'République' de Platon", *Antiq. Class.* XXXIX (1970), 450-467.
DE VOGEL, C. J., "On the Neoplatonic character of Platonism and the

Platonic character of Neoplatonism", *Mind* N.S. 62 (1953), = *Philosophia Part I*, Assen 1970, 355-377.
—— "A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon", *Le Néoplatonisme*, 7-14.
—— "Was Plato a Dualist?", ΘΠ I (1972), 4-60.
DODDS, E. R., "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *Class. Quart.* XXII (1928), 129-142.
—— "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *Journ. Rom. Stud.* 50 (1960), 1-7 = *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 126-139.
—— *Pagan and Christian in an Age of Anxiety.* Cambridge 1965.
DÖRRIE, H., "Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus", *Entretiens Hardt* V (1960), 193-241.
—— "Emanation, Ein unphilosophisches Wort", *Parousia*, Mélanges J. Hirschberger, Francfort 1965, 119-141.
—— "Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen", Mélanges Willy Theiler, *Mus. Helv.* 26 (1969), 217-228.
—— "Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuen Sinn erfüllt", *Rev. internat. philos.* 92 (1970), 217-235.
—— "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus", *Le Néoplatonisme*, 17-28.
Entretiens sur l'antiquité classique t.V. *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960 (dix exposés et discussions par E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H. C. Puech, H. Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong, P. Henry).
FESTUGIÈRE, A. J. ,*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944-1954.
—— "Le Compendium Timaei de Galien", *Rev. ét. grecques* LXV (1952) = *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, 487 sq.
—— *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.
GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963, ²1968.
GOLTZ, H., ΙΕΡΑ ΜΕΣΙΤΕΙΑ. *Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Diss. (dactylo.), Halle (Saale) 1972.
GRAESER, A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leyde 1972.
GRENET, P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris 1948.
HADOT, P., "Être, Vie, Pensée, chez Plotin et avant Plotin", *Entretiens Hardt* V (1960), 107-141.
—— *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963, ²1973.
—— *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968.
—— "L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident", *Eranos-Jahrbuch* XXXVII (1968), 91-132.
HAGER, F. P., "Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist", *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 46 (1964), 174-187.
HAPP, H., "Die *Scala naturae* und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles", *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben* (Mélanges Franz Altheim), t.I, Berlin 1969, 220-244.
—— *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.
HARTMANN, N., "Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie", *Kleinere Schriften* t.II, Berlin 1957, 164-191.

HATHAWAY, R. F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, La Haye 1969.

HEINEMANN, F., *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921 (réimp. Aalen 1973).

HIMMERICH, W., *Eudaimonia: die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg 1959.

IGAL, J., *La cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio*, Valencia 1972.

IVÁNKA, E. VON, " 'Teilhaben', 'Hervorgang' und 'Hierarchie' bei pseudo-Dionysios und bei Proklos", *Actes du XIe Congrès international de philosophie* t.XII, Bruxelles 1953, 153-158.

JONAS, H., "The Soul in Gnosticism and Plotinus", *Le Néoplatonisme*, 45-53.

JONES, R. M., "The Ideas as Thoughts of God", *Class. Philol.* 21 (1926), 317-326.

KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, Amsterdam ²1967.

—— *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, ²1967.

—— "Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik", *Kant Studien* 58 (1967), 313-354.

—— "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509B", *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 51 (1969), 1-30.

KRINGS, H., *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle 1941.

LEISEGANG, H., *Denkformen*, Berlin ²1951.

LÉVÊQUE, P., *Aurea catena Homeri*, Paris 1959.

LILLA, S., *Clement of Alexandria*, Oxford 1971.

LOENEN, J. H., "Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation", *Mnemosyne* IX (1956), 35-56.

LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass. 1936.

LYTTKENS, H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952.

MAINBERGER, G., *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über "Mehr und Weniger" als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles*, Fribourg 1959.

MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1953, ²1960.

MEULEN, J. VAN DER, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim am Glan 1951, ²1968.

MORAUX, P. ,*Alexandre d'Aphrodise*, Liège-Paris 1942.

MOREAU, J., *L'Idée d'univers dans la pensée antique*, Turin 1953.

—— *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.

O'DALY, G., *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon 1973.

PÉPIN, J., "Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin", *Rev. mét. mor.* 55 (1950), 128-148.

—— "Univers dionysien et univers augustinien", dans *Aspects de la dialectique* (*Recherches de Philosophie II*), Paris 1956, 179-224.

—— *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

—— *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.

PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

PÉTREMENT, S., *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947.

PUECH, H. C., "Plotin et les Gnostiques", *Entretiens Hardt* V (1960), 161-174.

REGEN, F., *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De Magia) und zu De Mundo*, Berlin 1971.

REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926.

RIEF, J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962.

RIST, J. M., "The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*", *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 93 (1962), 389-401.

—— "The Immanence and Transcendence of the Platonic Form", *Philol.* 108 (1964), 217-232.

—— "On Tracking Alexander of Aphrodisias", *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 48 (1966), 82-90.

—— *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge 1967.

ROQUES, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954.

—— *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962.

RUTTEN, C., "La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin", *Rev. philos.* CXLVI (1956), 100-106.

SAGNARD, F., *La Gnose valentinienne et le Témoignage de Saint Irenée*, Paris 1947.

SCHWYZER, H. R., "Zu Plotins Interpretation von Platons *Tim.* 35a", *Rhein. Mus.* 84 (1935), 360-368.

—— "Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins", *Mus. Helvet.* I (1944), 87-99.

—— "Plotinos", *R.E.* t.20, col. 471-592.

—— " 'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin", *Entretiens Hardt* V (1960), 341-378.

SOLMSEN, F., "Antecedents of Aristotle's Psychology and scale of being", *Amer. Journ. Philol.* 76 (1955), 148-164 = *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, t.I p. 588 sq.

SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919.

STIGLMAYR, J., "Über die Termini Hierarch und Hierarchie", *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898), 180-187.

SWEENEY, L., "Basic Principles in Plotinus' Philosophy", *Gregorianum* 42 (1961), 506-516.

THEILER, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1924, Berlin ²1965.

—— *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, Zürich ²1964.

VLASTOS, G., "Degrees of Reality in Plato", dans *New Essays on Plato and Aristotle*, éd. R. Bambrough, Londres 1965, 1-19 = *Platonic Studies*, Princeton 1973, 58-75.

WAGNER, H., "Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles und Plotin", *Studium Generale* 9 (1956), 283-291.

WASZINK, J., "Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos", *Mullus* (Mélanges Th. Klauser), Münster 1964, 380-390.

WHITTAKER, J., "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ", *Vigil. Christ.* 23 (1969), 91-104.

WILLMS, H., ΕΙΚΩΝ. *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Münster 1935.

WITT, R. E., "The Plotinian Logos and its Stoic Basis", *Class. Quart.* XXV (1931), 103-111.

—— *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (réimp. Amsterdam 1971).

INDEX DES NOMS ET DES TERMES